

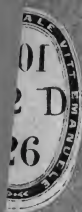
IL MICELI
OVVERO
DELL' ENTE UNO E REALE
DIALOGHI TRE

SECONDO DIALOGO
SPECIMEN SCIENTIFICUM V. MICELI

NON MAI FIN QUI STAMPATO
PER
VINCENZO DI GIOVANNI

PALERMO
TIPOGRAFIA MICHELE AMATA
1861

Prezzo del presente volume : Lire 3, 50



IL MICELI

OVVERO

DELL' ENTE UNO E REALE

DIALOGHI

*Per l' semplice uso di Fra Placido da Castro
Reale Studente Capone 1865.
Diacono*

IL MICELI

OVVERO

DELL' ENTE UNO E REALE

DIALOGHI TRE

SEGUITI DALL'O

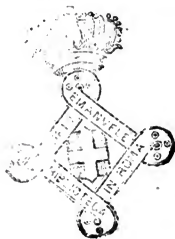
SPECIMEN SCIENTIFICUM V. MICELII

NON MAI FIN QUI STAMPATO

PER

VINCENZO DI GIOVANNI

Prof. di Filos. nel Seminario Arciev. nel Liceo Nazionale, e da lib. Insegnante
nella Università di Palermo; soc. della Commissione dei testi di lingua ec.



Unicum datur esse idque virum
MICELI. § 54.



PALERMO
TIPOGRAFIA MICHELE AMENTA
1864

—
Proprietà Letteraria

CHIARIS. PROF. EMERICO AMARI

Quando dopo undici anni, Ella pregiatissimo sig. Professore, rivedeva la nostra Sicilia, tra' primi discorsi che tra me e Lei si fecero entrò Vincenzio Miceli e la sua filosofia, così poco o nulla conosciuta nelle parti italiane di terra ferma. Io già, dando fuori nel 1854 quello scrittarello sugli Studi Filosofici in Sicilia, aveva pur fatto qualche parola di Vincenzio Miceli; tuttochè in quel libretto era mio proposito di scorrere sullo stato allora de' nostri studi in materia di filosofia: e poi da quei pochi accenni mi volsi al discorso della Vita e delle Opere di V. Miceli, pubblicato nel 1858, e ora messo a precedere questi Dialoghi, con un po' di giunte e correzioni. Il qual discorso pose desiderio in alcuni lettori o di voler conoscere meglio le dottrine miceliane, o di volere stampate le cose inedite, e son le maggiori, di quel sommo ingegno. Ella si ricorderà bene come a proposito del mio scritto scriveva allora ad un comune amico, che il Miceli « sarebbe onore d'Italia, non di Sicilia sola, se fosse meglio conosciuto »; e voleva avere e le opere stampate e i mss. per ingegnarsi a farli pubblicare. Ma, questa stampa portava invero tali difficoltà di fatiche e di spese ch' io stimava niente facili a vincere: e fu pertanto che pensai meglio, mettendomi io a far

quel che potessi, dar più largamente che non feci innanzi le dottrine sì filosofiche che morali e teologiche del Miceli, in questi Dialoghi che ora si pubblicano; condotti in modo che nulla ci abbia del mio rispetto a dottrina, ma sia tutto del Miceli, quasi volgarizzamento compendiato dei suoi scritti. Potrà il leggitore così avere in mano il Miceli, comechè in iscorcio, e gustare tutte le dottrine del filosofo monrealese: nelle quali se troverà sapore di panteismo, vorrà riferirlo a fedeltà, non mai a colpa o intenzione dell' espositore.

Presi poi la forma del dialogo, perchè la dottrina avesse un po' più di vita, e meno potesse nojare pel suo rigore metodico; anzi significasse l'opposizione dialettica e lo svolgimento del pensiero meglio che non potrebbe darsi senza interlocutori.

Al qual' uffizio scelsi il Guardi e il Zerbo, come i due più illustri scolari del Miceli. Che se qualcuno avesse voluto nel discorrere di questi due, le dottrine loro proprie e che si hanno negli scritti lasciati; a me è paruto di tenermi, secondo il mio scopo, solamente alle miceliane; molto più che il Guardi specialmente lasciò volumi da richiedere lavoro apposta; nè poi c'è opposizione tra il Miceli e gli scolari, i quali non fecero che stendere a ragioni particolari i principj fondamentali del maestro.

Non ho mancato di cure a consultare e raffrontare mss. difficilmente potuti vedere, non dico avere; tranne qualcuno che per gentilezza del possessore è stato a tutta mia libertà. Ci ha qualcuno, signor mio onoratissimo, che tiene qualche ms. del sistema Miceliano, come fosse cabalistica scrittura, o la tavola de' numeri, così l'ha sotto chiave e lo circonda di misteri! Tanti scritti di que' bei tempi dello studio monrealese sono appunto ora perduti, per queste tradizioni segrete di mss., che infine passati a mani ignoranti non so dove siano andati a finire. Nè ciò fa maraviglia, quando si è perduta in Mon-

reale la pietra sepolcrale di Antonio Veneziano, poeta che fu degno dell'amicizia del Tasso e del Cerrantes; e Vincenzo Miceli è in oscurissimo luogo!

Riferisco poi in Catalogo i mss. e le opere a stampa, e perchè accenni le fonti della dottrina, e perchè chi volesse fare più utile fatica sappia ove trovarli, e presso di chi..

Ma, perocchè gl' incitamenti più forti a questo lavoro mi venner da Lei, a chi ora indirizzare esso lavoro, è a chi rivolgermi per dar conto della mia fatica, meglio che a Lei, amantissimo delle cose nostre, cultore non comune degli studj morali, egregio cittadino, e cui deve la Sicilia non poco dell' onore in cui fu mantenuto il nome siciliano a' nostri tempi dagl' illustri che l' esilio spinse fuori l' Isola, e il loro ingegno ed eletti studj portò a leggere scienze o lettere nelle più dotte Università italiane? Ho fatto adunque quel che era dover mio, se intitolò a Lei questo libretto che spono alla meglio le dottrine miceliane; come a ragione intitolava allora all' egr. professor Benedetto D' Acquistò, che è ora Arcivescovo di Monreale, siccome a un concittadino del nostro filosofo, e filosofo anch' egli chiarissimo, lo scrittarello in cui discorreva la prima volta di proposito della Vita e delle opere di Vincenzo Miceli.

A Lei, e ne son certo, verrà graditissimo, non per merito dell' autore, ma pel nome che ricorda e pel fine di far conosciuto un sistema filosofico nato in Sicilia, e ai non Siciliani, quasi ignoto: possa dello stesso modo giunger gradita a chiunque ami la nostra cara Sicilia, e nella Sicilia l' Italia, questa così poca e comunque siasi mia fatica; e nulla più mi desidero.

Palermo, a' 13 di giugno del 1863.

Tutto suo

Vincenzo Di Giovanni



CATALOGO

de' Mss. consultati, e delle opere a stampa

DI V. MICELI

MANOSCRITTI

- I. COMPENDIARIA METHAPHISICAE INSTITUTIO, *quam in usum Auditorum Philosophiae elucubratus est V. Micelius, Montis Regalis parochus, et ejusdem Seminarii studiis Praefectus* 1810.

È distinto così: — *De Ontologia — De Theologia Naturali — De Cosmologia — De Psychologia* — §§ 126, p. 186. Questo ms. è presso l'autore di questi dialoghi, ed è di mano del Can. Donato Di Giovanni, Arcipr. di Salaparuta, discepolo del Guardì.

- II. FILOSOFIA DI MICELI, *copiata dal manoscritto del parroco Bruno.*

Non porge distinzione di parti, ma un seguito di §§ sino al 159; sotto cui si legge *finis, e ulteriores notae non sunt Auctoris*. Ma i §§ seguono sino al 200. Indi vi si legge *Fini nel libro di Bruno. In Monreale a li 28 luglio 1818. Pertinet dum vivit ad dom. Vincentium De Marco. Burgelli*. Non ha numerazione di pagine. È proprio del parr. Antonino Virga di Monreale; e l'ebbi gentilmente procuratomi dal Sac. Salvatore Cassarà.

- III. SYSTEMA MICELII, §§ 205, carte 19: copia del 1846, *undecimo Kalendas Junii*. È lo stesso stampato in fine di questi Dialoghi, ed è presso l'autore di essi.

- IV. SPECIMEN SCIENTIFICUM auctore Vincentio Micelio, *Metropolitanae Ecclesiae Montis Regalis Canonico Parocho, et ejusdem Archiepiscopalis Seminarii Studiorum Praefecto* — §§ 159, carte 373.

Manoscritto della Bibliot. Comunale di Palermo, 2 Qq. A. 38. Nella carta dinnanzi al frontispizio: *Benedicti Xaverii Terzo ex dono Prosperi Gamelin Manzoni*.

- V. IDEA DI UN NUOVO SISTEMA, ms. della Bibliot. Comunale di Palermo, 2 Qq. C. 91. C'è avvertito: *manca il principio*: di altro carattere che non è il ms, e mi pare di qualche scolare del Miceli. Nello stesso cod. si ha l'*Isagoge* che già fu stampata, e uno scrittarello metafisico che si dice

del Fleres, nel quale si vede il metodo stesso, e in gran parte ci sono le idee stesse del monrealese.

VI. *PREFAZIONE o sia Saggio storico di un sistema metafisico.*

È un brandello di dodici carte, strappato come pare dal resto di qualche ms. e di mano forse di Saverio Guardì, scolare del Miceli.

Si ha presso l'autore di questi Dialoghi.

VII. *BREVE SPIEGA del Sacrificio della Messa di VINCENZO MICELI canonico parroco di Monreale.* Carte 226. È presso l'autore di questi Dialoghi; e fu copiato in Monreale nel primo venticennio del nostro secolo dal Di Giovanni sopra citato, n. I.

VIII. Altri quaderni di diversi esemplari non completi del *Saggio storico*, di carattere del secolo passato, sono presso l'autore de' Dialoghi.

OPERE A STAMPA

I. *INSTITUTIONES JURIS NATURALIS auctore VINCENTIO MICELIO, Metropolitanae Ecclesiae Montis Regalis Canonico Parocho, et ejusdem Archiepiscopalis Seminarii Studiorum praefecto. NEAPOLI MDCCCLXXVI, ex typogr. Porsiliana, Superior. facultate.*

II. *AD CANONICAS INSTITUTIONES ISAGOGAE SCIENTIFICAE DOGMATICA, auctore VINCENTIO MICELIO Metropolitanae Ecclesiae Montis Regalis Canonico parocho. Opus posthumum. NEAPOLI MDCCCLXXXII. apud Typograf. et litterar. Societatem.* Quest' opera porta innanzi un' elegantissimo scritto latino sulla vita e le opere del Miceli, attribuito a Giuseppe Zerbo.

Il lettore avrà notato come già i Mss. non corrano tutti con lo stesso titolo. Crederei pertanto dover riferire qui i titoli secondo che si leggono nella Vita del Miceli del Zerbo; i quali sono: *Specimen Scientificum*; *Specimen Historicum*; *Sacro-sancti Missae Sacrificii mystica ac moralis Expositio*. I titoli delle opere a stampa rispondono bene; solamente lo stesso autore nella prefazione all'*Isagoge*, allora inedita, chiama *Specimen Juris Naturalis* l'opera già pubblicata in Napoli il 1776 col titolo *Institutiones Juris Naturalis* ec come sopra n. I.

IL MICELI
OVVERO
DELL' ENTE UNO E REALE
DIALOGHI TRE

DELLA VITA E DELLE OPERE

DI

VINCENZIO MICELI

I.

Non è ancora un secolo che tra le città siciliane andava illustre Monreale per una scuola di lettere e di filosofia, che diffondendosi per tutta l'Isola si pregiava del nome di scuola Monrealese; come un' altro secolo avanti Pietro Novelli detto *il Morrealese* lasciava in pittura una maniera di dipingere che andò distinta con lo stesso nome, e oggi ancora è così chiamata per miglior fortuna che sortiva, e di che mancarono gli studii di lettere e di filosofia pur usciti della stessa città. Si può dire non esservi stata terra di Sicilia che non s' ebbe giovani ammaestrati in quel gusto classico, e in quel sistema filosofico che insegnavano nel Seminario di Monreale il Murena e il Miceli. E molto si disputò in Monreale e fuori massime sul nuovo sistema, allora più confidato alla mente degli scolari che a pubbliche scritture: sì che il Miceli ora ebbe caldissimi favoreggiatori, ora non men tenaci oppositori specialmente in Palermo. La quale opposizione, o fervore di scolari, fu forse cagione che gli scritti del filosofo restassero inediti, e, se non distrutti, difficili

a potersi avere per le mani : onde, quel non so che di misterioso per cui da tutti si parlava del sistema Miceliano, da pochi s' intendeva; e chi ne era apolo-gista sviscerato per qualche teorema sentito dimostrar- re, chi ne era ubbioso, se non avversario, per con- danna sentita farne ai non pochi che s' ebbe nemici la scuola che si diceva idealista o spinoziana del Mi- celi. Il quale veramente dà di che maravigliare, ed è, benchè fuori dell' Isola pochissimo noto , se pur sa- puto per nome, creatore di un sistema filosofico, pel quale non credo essere soverchio amore il dire che pochi nei tempi vicini abbia egli avuti che gli stes- sero avanti. Conciossiachè e non cede da una parte il sistema a quanti sono stati o sono in voce in Francia o in Germania, e d' altra parte precedette questi si- stemi già di un mezzo secolo.

Ma innanzi tutto , prima che entri nella filosofia e nelle opere del Miceli, fa uopo che avessi a dire bre- vemente di sua vita, e degli uffizi che in questa so- stenne.

Erano adunque gli anni del Signore 1733 quando si aveva i natali in Monreale, città di Sicilia, Vincenzo Miceli da Pietro e da Luigia Intravaia, onestissimi e pietosi popolani. E in quell' età che tocca la puerizia e va alla fanciullezza, egli diede siffatti argomenti di eletta indole e di rara natura, che ben mostravano questi qual si dovesse essere in futuro l' ingegno di lui, e quali le virtù dell' animo che la madre con af- fettuose cure educava, e con fina arte a sante affezioni

indirizzava il rinomato Alberto Greco Carlino , uomo egregio e rarissimo.

Nè cogli anni veniva meno la bella speranza che del fanciullo si era fatta; e quando siccome è usanza entrò per le doti dell'ingegno suo e del cuore , fra gli alunni che il Seminario chiericale riceve come semi da crescerne piante alla Chiesa , il giovinetto si diè tale a vedere che fosse ed esempio ai compagni , e degno di singolare affetto a chi l'educazione ne reggeva. Pertanto, inteso tutto agli studii, alla disciplina del luogo in che era, e a quelle virtù cristiane, cui forse rifugge sovente la fervorosa età che col finire di esser fanciulli ci mette in adolescenza e nella gioventù; parve spesso dimentico che fosse giovane, ed in mezzo ad uguali; ed ora savissimo nel fare, ora quasi uscito di mente per forza e sottilità di secreti pensieri, sempre di docile natura , sempre umile nell'animo , era caro e grazioso a tutti.

Ma , le scuole del Seminario non ad altro il provarono, che in dar mostra che l'ingegno suo non sentiva del comune , per quelle obbiezioni le quali metteva in mezzo , imparando scienze ; e fu veramente dopo che uscì dell'insegnamento pedagogico, e si sentì in forze la sua salute, sempre affiacchita, che il suo ingegno diede segni di stupendo e raro valore. Onde, come si ebbe il sacerdozio non ristette dagli studii , che sono uno di quei solenni doveri cui chiama il ministero sacerdotale; e sappiamo, che, dopo le teologiche discipline, con molto ardore si applicò alla scienza

civile e ai canoni, e che insegnatore in queste ragioni di diritto naturale, pubblico, ed ecclesiastico gli fosse stato un Vincenzo Fleres da Palermo, uomo chiarissimo a quei tempi. Però la riputazione in che era venuto il giovane sacerdote, già per le bocche di tutti; gli onori che prometteva cogliere de' suoi studii, e le cure del Fleres; fecero che venisse pensiero all' illustre Francesco Testa, ottimo e raro presule che di quei tempi governava la città normanna, proteggendo lettere ed arti, sposando la Religione colla civiltà, e scambiando a vicenda la verga pastorale colla penna (a), di volere il Miceli presso di se in quel palagio che in Accademia pareva fatto, affinchè scevro di tutte cure attendesse meglio a quelli studii, che fossero sua delizia e speciale intendimento. Quivi riparato, come in luogo nel quale la Religione sotto le sue ali radunava le scienze e le lettere, rinnovando gli antichi esempj quando all' ombra de' portici sacri nascevano le scuole e le accademie; tutto si diede il Miceli a pascere la sua mente delle sentenze dei sommi filosofi, e della sapienza de' Padri della Chiesa; nel che di tal modo andò che più oltre non si potrebbe.

Nel quale asilo ebbe tra mani, siccome allora in voga, le opere del Leibnitz e del Wolff, e queste gli furono di occasione al disegno di un nuovo sistema della scienza (b) che arditamente concepiva e scrisse, essendo sul vigesimo quinto anno di sua età. Mirabile opera di poderoso ingegno è questo *Saggio scientifico* (c) che ci diede come primo frutto dei suoi studii, tanto

favoriti dal dottissimo Prelato : e non si tenne che a prova indiretta di suo sistema non ne sponesse la necessità in altro lavoro , cui pose nome di *Prefazione o Saggio storico di un Sistema metafisico* (d); ora fatto tanto raro a paragone del primo, tuttochè inediti amendue (1).

In questo Saggio si mettono innanzi le gravissime *Difficoltà* occorse ai filosofi di tutti i tempi ; e oltre quelle degli Scettici poste le prime, l'autore discorre a parte a parte le *difficoltà* sopra la *Cosmologia* , la *Psicologia*, la *Teologia*, il *Diritto di natura*, e la *Teologia rivelata*, in modo che il lettore va così disposto a trovarne la soluzione nel nuovo sistema, come il solo che risponda a quel che innanzi non si era potuto per nulla risolvere. Pertanto, dopo le *difficoltà*, ti è data l'*Idea o Sposizione del sistema*, e ti trovi dalla natura della cognizione e dell' Essere, con cui comincia, condotto sino alla ragion della rivelazione, dei misteri della Chiesa cristiana e del suo ordinamento gerarchico e liturgico. Ti parrà strano trovare che la detta *Idea del Sistema* abbia fine con la connessione intimissima che ci sia tra le feste dell' *anno ecclesiastico* : ma , scorrendo la immensa trattazione ,

(1) Una copia di questo *Saggio storico* si ha nella Biblioteca Comunale di Palermo, ove l' ho potuta vedere, e pur è mancante credo del 1° capo. v. *Catalogo de' mss.* della detta Biblioteca, 2. Qq. 35.

Altre copie ho pur avute a meno per opera di amici, ma tutte mutile.

tutto vi trovi legato, e desideri che l'autore avesse potuto mettere in fatti il disegno così concepito di questa enciclopedia filosofica che annunzia, e a cui diceva bisognare più grossi volumi. Io trovo nella *Sposizione del sistema* l'ordine stesso, e tutte le proposizioni di ch'è fatto il *Saggio scientifico*: ma pare che questo non sia che le linee, e niente più, di tutto quel vasto disegno; e però non cosa compiuta, ma solamente di abbozzo. Anzi è a dire che nel *Saggio storico* si hanno più estese talune dottrine, che sono molto ristrette in questo *Saggio scientifico*; e massime quella della *cognizione*; la cui distinzione in *sperimentale* e *reale*, ovvero di *senso*, d'*intelletto*, di *comprensione*, porta la distinzione poi di *Ontologia reale* (quel ch'è) e di *sperimentale* (quel che appare): divisione e distinzione ch'eziandio convien dare alla *Cosmologia*, alla *Teologia*, ed alla *Psicologia*. La prima, cioè la cognizione di *senso*, ha per obbietto la novità o contingenza dell'Essere; la seconda, la necessità, o sia l'Essere delle cose o il positivo; la terza è quella che vede le cose nel real loro essere intrinseco, mercè la quale non solo il contrario impossibile reputasi, m'assolutamente si veggono tali quali sono in se stesse senza menoma esitazione (1). Nè altrimenti il *Saggio scientifico* potrebbe condurre come fa alla cognizione che si dice sovrannaturale, e fede, o teologia rivelata.

Veramente non è il luogo che del *Saggio scientifico*

(1) V. Sagg. Stor. mss. cit. p. 36, e segg.

io parlassi; ma è a dire a proposito, che a questo suo libro nel quale fu per vero disegnato un arditissimo sistema, dovette il Miceli quella rinomanza che, passando la fama i termini dei convicini, il fece nominato per tutta l'Isola, sì che a lui si correva dalle più lontane città nostre, come a non comunale maestro che in siffatti studi si avesse. Rimane ancora memoria quale onore fosse fatto da tutti al suo nome; e poco da noi sono lontani gl' illustri ingegni che si ebbe a discepoli.

Se non che, chiamato già su' trentun' anno a pigliare il luogo che il Fleres per manco di salute dovette lasciare, egli ebbe agio allora a mettere in fatto, insegnando, i principii che avea meditato nelle ragioni del diritto naturale, civile, e canonico; e diè mano alle *Istituzioni del Giure naturale*, e scrisse i *Prolegomeni del Diritto canonico*, cui pose nome *Isagoge*, operetta se breve, e scritta quasi da non credere in tre giorni che fu in villa; pur di gran peso, e ricchissima di teologica scienza. Nè i suoi studi andavano scevri di quella pietà religiosa, senza la quale manca all'ingegno quell'aroma prezioso, che i frutti ne fa saporitissimi; tristo segno della forza stupenda dell'ingegno umano, e della miseria senza nome ond'è seguito l'orgoglio dei vanitosi diputatori. Anzi, è ricordato come l'altezza in che metteva le menti tanto maestro di sì gravi discipline, servisse a far che queste umilmente fossero inchinate alla pietà inverso Dio, e all'ossequio di quei dogmi, che alla fede del cristiano propongono la rivelazione e la Chiesa.

E la dottrina singolare e la pietà fervorosa che nel Miceli si ammiravano, per desiderio dei canonici Parrochi di quella Chiesa metropolitana, con esultazione di tutti gli ordini cittadini, e con assenso del magnifico Testa, portarono a lui il carico di Parroco; il quale sopra se prese di mala voglia, pensando al difficilissimo ministero che gli veniva. Nel quale ufficio sarei a dire infinito se tutte e per minuto dovessi narrare le virtù, di che ornò la persona che teneva di Pastore, cui era affidato il gregge di Cristo; e nessuno più del Miceli sentiva il peso che portava, e la dignità che tanto dee risplendere all'occhio dei fedeli, come specchio e regola secondo che si compone la vita di costoro, e si sostiene nella parte umana l'edifizio ecclesiastico. Pertanto, metteva ogni cura alla cristiana istruzione di quell'età, onde esce poi l'uomo; ed ordinò sodalizi di fanciulli, e sempre fra' doveri del Cristianesimo la solerte cura ne predicava ai genitori; ai quali richiama spesso a mente che si fosse il matrimonio e per ragion naturale e per sacramento cristiano. E per vero, la sociale comunità degli uomini tal si mostra qual la famiglia, ch'è il nocciolo di quella: nè a volere che più virtù fosse nella società umana e nei suoi ordinamenti, è di leggiera importanza la qualsiasi morale e religiosa educazione che ci danno le mura domestiche. Ove corrono tempi corrottissimi, e le pubbliche virtù paiono dalla terra cacciate al cielo, fa uopo che sien venute meno le virtù domestiche, e la fanciullezza abbiassi pertempo bevute le pestifere aure

da appuzzare poi il mondo. Ma, la pietà religiosa, e la carità cristiana onde bruciava dentro il Miceli, soprattutto si faceva manifesta nel ministero dei sacramenti, rivoli della grazia, che fanno sbucciare e mostrano la vita del fedele, all'odore dei quali porta essa frutti di eterna salute. E quando accoglieva le anime contrite al sacramento della riconciliazione, dalla sua carità sentivano essere rinate ad una vita, di cui prima non sapevano gustare il sapore, nè immaginare le mistiche delizie. Nè poi è meno degno di rimemorazione, come porgendo il santissimo pane della Comunione alle anime non uscite della nuova vita creata in esse dallo Spirito divino, o ritornate alla grazia per la penitenza, egli il pietoso pastore tanto s'inferorasse della carità di Cristo, che gli veniva meno la parola sulle labbra, e si restava la voce per abbondanza di riverenza allo stupendo miracolo, nè altro poteva che lasciarsi correre dagli occhi lacrime di tenerezza e di amore. Il che a tanto muoveva i cuori, che la grandezza del mistero era più sentita, che concepita, e molto ne pigliava documento la vita interiore dei fedeli, principio e regola della esteriore. Che se gli toccava poi pascere del verbo di Dio la sua greggia, e tenerla ammaestrata nella carità del Vangelo; si disponeva al suo ufficio colla pia meditazione, e col raccoglimento dello spirito; e innanzi tutto invocava alla sua mente la divina Luce che voleva che agli altri risplendesse; e prima egli il suo cuore infiammava del fervore che studiava in altri accendere. La

Bibbia e la tradizione ecclesiastica, due polle medesime della stessa sorgente ch'è lo Spirito divino, ispiratore, interprete e conservatore unico della parola scritta e della parlata; eran le fonti cui attingeva o la sposiziono dei dogmi, in che sta la fede, o l'ammaestramento alla vita cristiana, in che sta la carità, ovvero la vita operosa del credente. E perchè e la fede e la carità avesser un documento in cosa che sempre loro è vicina, egli scrisse la *Sposizione mistica e morale del santissimo Sacrificio della Messa*: opera che presso al trentesimo anno disegnò in quel che ricordava le verità e i doveri della cristiana religione alla nobiltà di Palermo (la quale a tanto il richiese con officiose premure); e cui era già tornato sopra negli ultimi anni di sua vita. Mancato poi il Testa alla sedia monrealese, fu il Miceli a moderatore degli studi in quel seminario di chierici. Ma, in così nobilissimo posto non potè che cinque anni durare, venendogli meno la salute. La quale, sul finire del marzo del 1781, fu gravata improvvisamente di febbre; e dopo tredici giorni d'infermità che sostenne con animo paziente, stando sul quarantottesimo anno, uscì di vita con immatura morte, a tutti luttuosa (1).

(1) Morì a' 12 aprile, come si ha nei libri della Parrocchia Metropolitana di Monreale; e fu sepolto nella Chiesa del *Collegio di Mariù*. Sul luogo della sepoltura c'è una nuda lapide senza ancora una parola (quasi aspettando un degno monumento) che dica di coprire le ceneri di Vincenzo Miceli!

Il piansero la città, i discepoli, e gli amici con immenso dolore; e chi fu di opposta sentenza, vivendo il Miceli, al nuovo sistema che questi proponeva; in lui morto dolorò un gran danno delle scienze filosofiche.

Fu il Miceli di maestosa e non comunale persona, di corpo pingue e robusto, e di membra aggiustate: ebbe colore bianco e tinto in rosso, sì che il viso appariva e grave e virilmente venusto: portò naso poco aquilino, ed alta e spaziosa la fronte; occhi vivissimi e lampeggianti, tanto da far veder fuori la gagliardia dell'ingegno, e chi il riguardava non poterne sostenere gli sguardi. Espertissimo in conoscere la volontà e i consigli altrui, sapeva dal portamento e dall'aria della persona vedere profondamente dentro gli animi, che a suo modo piegava con delicata destrezza. Non mai assentatore o lusinghiere, netto e franco si vedeva nei suoi parlari, e nei suoi fatti: nei quali, se non gravi, similmente che nell'abito del vestire, l'avresti veduto come uscito fuori di sè, e con la mente attesa a lontani pensieri: chè, sopra le piccole cose altissime ne meditava, e facilmente più a queste che alle prime attendeva. Tantochè, in luogo dei piacevoli motti e dei sali, che rallegrano le brigate, anche oneste; l'austero intelletto del Miceli sapeva in mezzo alla piacevolezza e giocondità, sottili dottrine meditare, che spesso opportunamente negli altri innestava, non volendo per tal modo vanamente perdere in ozio il tempo e la menoma parte di vita. E stando con lui era un

continuo imparare, sì che a scuola riusciva la sua conversazione. Non seppero i coetanei, o i discepoli con chi degli antichi o moderni pareggiarlo; e fosse soverchio amore, fosse se si voglia eccesso proprio di fervorosi seguitatori, nessun altro titolo posero alla immagine dell'amico o del maestro, che quello di MICELI. (e)

II.

Ora, ritornando il discorso ai tempi della gioventù del Miceli, e alle dottrine filosofiche che allora andavano in voga; perchè si abbian certe ragioni storiche della dottrina miceliana; vide la Sicilia intorno alla metà del secolo passato avvenire un grande mutamento nelle sorti della filosofia che nell'isola si professava. Sin da' primi anni del settecento troviamo Michelangelo Fardella, Domenico Bottone, e Tomaso Campailla indirizzare gli studii filosofici tra noi, rimuovendoli dalla scolastica, sulle nuove dottrine che s'insegnavano di fuori; e il primo in Roma e in Padova, come il secondo in Napoli, ove pubblicamente insegnarono, fecero illustre il loro nome, e non ultimo fra i maestri allora di filosofia. Il Campailla poi va conoscitissimo pel suo *Adamo o Mondo creato*, poema nel quale seppe maestrevolmente sporre la filosofia Cartesiana, arricchendola anche del suo. Se non che, fu breve la durata del cartesianismo in Sicilia; conciosiachè presso alla metà del secolo, già entrava l'insegnamento Leibniziano, e n'era primo maestro Nicolò

Cento, ma più fervido coltivatore Tommaso Natale, il poeta della *Filosofia Leibniziana*, come il Campailla era stato della cartesiana. Lodevole poesia era questa del Marchese Natale; nè poco pregiata in quel tempo che il Leibnizio scalzando Cartesio, era studiato fra noi con tanto ardore da non temere nè manco gli editti del S. Uffizio, che proibivano il libro del Natale, sì da fermarsene la stampa già cominciata. Aggiungi Vincenzo Fleres, oltre il Cento e il Natale, nella stessa Palermo, e indi in Monreale; Lionardo Gambino in Catania; Simone Judica in Cefalù; Agostino De Cosmi nelle parti addentro dell' Isola; i quali tutti già insegnavano la filosofia Leibniziana con molta frequenza di studiosa gioventù, e riputazione nel paese. Era bello e grato a vedere quanto ardore per tutte le città siciliane mettesse il nuovo filosofare, e come gli scolari e le menti si rivolgessero ai libri novellamente stampati del Leibnitz e del Wolff! (1).

Ma, venne in sorte al Fleres, chiamato, siccome si è detto, dal munificentissimo Testa in Monreale, a dare il primo de' filosofi che avesse in quel secolo la Sicilia, e tale da mantenere la vigoria potentissima dell'ingegno siciliano, a petto di qualsiasi altra gente italiana, o forestiera. Chè, eccetto il Gerdil, non ebbe l'Italia di que' tempi altri che il Miceli avanzasse, lasciato quasi per dire dal Vico, che moriva fanciullo

(1) v. ScIALÀ, Prosp. della Stor. lett. di Sicil. nel sec. XVIII. v. II. *pass.*



il Miceli, a dimostrare dopo lui ancor viva la potenza delle menti meridionali; e pare non essergli da comparare quel Genovesi medesimo, che molto fu tenuto valere in cotali studii; nè dico di quelli che si piacquero correre dietro a' leggerissimi sistemi che la scuola francese ci mandava, figli del Locke, e niente fatti per lo ingegno italiano. Il quale mantiene sempre quell'abito suo proprio che lo fa gravissimo in siffatte discipline; e tiene ne' suoi concepimenti dell'universale e del grande, che a lui danno que' principii ontologici dai quali sempre ha pigliato succo ed alimento.

L'anno stesso che moriva il Miceli, usciva in Germania la Critica della Ragion pura di Em. Kant, la quale dapprima restata oscura, doveva indi a poco essere il libro fondamentale della nuova speculazione alemana, anzi, come è stato detto da un editore dell'opera del Kant, il *Giano* di questa filosofia (1). Il libro tedesco è una condanna del passato; Kant non si mette a un rinnovamento della scienza, ma a crearla, in quel modo stesso che aveva voluto fare Cartesio, e pur secondo il filosofo di Koenisberg non v'era riuscito, siccome preso di quelle stesse anfibolie che aveano trascinato i filosofi anteceduti per tanti secoli. Questa rivoluzione Kantiana fu ragguagliata alla rivoluzione francese sorta nello stesso tempo: per la Critica del Kant

(1) vedi il passo del Rosenkranz, citato dal Tissot nell'*Avvertissement* alla sua trad. francese della *Critique de la Raison pure*, t. pr. p. II. Paris 1845.

null' altro si volle sapere che le pure leggi della ragione, senza punto curare di tutt' altro ; e per la rivoluzione francese non si cercò che soli diritti originali ed eterni dell' uomo, senza documenti di storia, tradizioni, costumanze di popoli e di Stati. Del quale intendimento non s' ebbe direttamente per effetto che rovine nella scienza, distruzione nello Stato, e d' altra parte un incerto riordinamento da correre in futuro per vie non prevedute (1). Ora, il Miceli già prima del Kant, combattè pure il passato, nè ad altro che a questo di provare insufficienti tutti i sistemi e tutte le scuole alla risoluzione de' sommi problemi della scienza, intese col *Saggio storico* disposto ad essere come i Prolegomeni del *Saggio scientifico*. Se non che, ove il Kant non riuscì a poter riedificare quel che aveva distrutto stando nella sola Ration pura, e si può dire che gli mancò iu mano la scienza essendogli mancati gli obbetti che fanno la materia di questa, solamente posti per supposizione della Ration pratica; il Miceli fece è vero la critica delle scuole filosofiche, ma portò in mezzo un nuovo sistema che rispondesse a quanto non potevano quelle rispondere; di modo che il *Saggio storico* è compito dallo *Scientifico*, e tutti e due per la negazione e l' affermazione, la critica e il sistema, danno un completo ordinamento della scienza, che non distrugge senza edificare, bensì leva gl' ingombri che

(1) v. COUSIN, *Philosoph. de Kant, trois. leçon. p. 63. Paris 1859.*

non reggono e son disutili, per dare il luogo ad opera nuova e solida, che non vacilli per difetto o debolezza di terreno, o di materiale.

Nessun'altra nazione più dell'italiana, ha meglio mantenuta una certa indole ontologica, dalla quale scorre quella cotal vigoria che fa grandi i popoli, e gl'individui; e fece grandissima l'Italia antica, e la Grecia ristorata dal guasto psicologismo de' sofisti, per la riforma socratica e platonica, rinnovatrice dell'antico carattere pelasgico, che già gli spiriti jonii avevano oppresso e quasi spento. Ora, ricercando le riposte ragioni dei fatti, siccome ne' tempi antichi l'Italia si ebbe il Pitagorismo, che fu la filosofia propria delle cultissime regioni che Magna Grecia si addomandarono, rinnovata in parte poscia dal Bruno e dal Campanella negli stessi luoghi, ove anticamente fiori; fu per questo che la filosofia leibniziana più ontologica che logica, trovò già quasi ammannito il terreno ad accasarsi tra noi; e si ebbe quel favore che le fu dato, e il correre che dai nostri si fece ad essa, come fu conosciuta e predicata. Nè prima diversamente era avvenuto nel secolo XVI. È saputo da tutti come da Costantinopoli esulavano in Italia, insieme con quei dotti che fuggivano le scimitarre musulmane, la sapienza e la coltura greca; e Messina e Firenze accoglievano l'una la filologia, l'altra la filosofia di quei greci. Il nome e le dottrine di Platone ebbero sopra tutte più che studio, fervore di culto; e intorno a Cosimo, Marsilio Ficino celebrava feste, e apriva nuova Accademia in

onore di Platone. Ma, sia per la misticità del maestro italiano, sia perchè già le dottrine platoniche non venivano schiette e pure, ma miste delle visioni di Plotino, e ridotte a sapere dello squisito panteismo alessandrino; la filosofia platonica italiana, è pur forza confessare, andò in eccessi; e col greco Bessarione istesso, Marsilio Ficino, il Patrizzi, Girolamo Cardano, Andrea Cesalpino, Giordano Bruno, esagerarono Platone, e chi più chi meno predicavano l'unità di Plotino, la Trinità razionale, la trasformazione delle cose in Dio; e con tanto calore di fantasia, e perseveranza quasi di fede, da scontrare eroicamente sia esilii, sia carceri e torture, sia il fuoco stesso de' roghi. Di tutti questi platonici panteisti del secolo XVI, Giordano Bruno ebbe intelletto veramente poderoso, cuore ardentissimo, immaginazione più che poetica: uomo assai grande e strano nel medesimo tempo, coltivò la filosofia come una religione; peregrinò per tutta Europa insegnando col fervore di apostolo la logica di Lullo, l'antico sistema mondiale di Pitagora, il panteismo eleatico vestito delle forme neoplatoniche; e combatté sempre sino all'ultimo sospiro la Scuola, la Chiesa, il Cristianesimo nelle sue fondamenta. In nessuna città, come già uscì dall'Ordine ha riposo e pace: in Ginevra si fa nemici i Calvinisti, a Tolosa e a Parigi i Cattolici, in Oxford quei magni dottori peripatetici, in Germania desidera il cielo benigno d'Italia; e disdegnoso per tutto, udito in ogni parte con ammirazione sino al commuovere gli uditori, attraente per gioventù e bellezza di lineamenti fatti più dolci dalla melanco-

nia , con cui si temperava la naturale ardenza ; appariva ora assorto, ora agitato da uno spirito interiore, ne' suoi discorsi e poetici, e impetuosi, e nuovi, quasi espressione del cielo meridionale d' Italia , del vulcanico e dello straordinario della sua Napoli, ove è unito col bello il sublime , e la natura manifesta coi frequenti rivolgimenti la vita potentissima delle sue forze. Il fine del Bruno è tristo e lacrimevole, e fa maledire alla ferocia dei tempi: ma chi considera attentamente le storie, ad uomini di tal vita che rarissimamente si ripete, è sempre serbata una fine che, o per infelicità di casi, o per raro favore di sorte, non iscapiti a petto del corso che abbian fatto. Senza il rogo, la vita di Giordano Bruno sarebbe stata quasi manchevole di una giunta.

Ora, se non la vita, che s' ebbero distantissima di vicende e di fortuna, la filosofia di Giordano Bruno , che apparentemente rispondeva all' indole ontologica del pensiero italiano, e il sistema di Vincenzo Miceli, non vanno molto discordi; anzi pare uscito da quello del nolano questo del nostro monrealese, il quale dal Leibniziano non aveva avuto che sola spinta di metodo, anzi che altro.

L'Ente del Miceli è una *Forza* viva interiormente ed esteriormente; tantoche il mondo *aspettabile* non è che la *Onnipotenza estrinsecamente considerata*, come l'*intelligibile* la Sapienza; proprietà essenziali dell' Ente *vivo, reale, agente in-perpetua novità*. Nè altra è l'Ontologia del Bruno, benchè più poetica, e senza la fred-

dura del metodo spinoziano, la cui esteriore forma fece in principio scambiare il sistema del Miceli, con quello del Febreo di Amsterdam. Il primo reale del nolano è una Unità infinita eterna sottostante al visibile e multiplo, identità e vita di tutti gli oppositi, del *maximum* e del *minimum* nello stesso tempo, qual' *indifferenza* e *coincidenza* di tutto, fuori di cui nulla si dà o può darsi; Unità, Intelligenza, Attività che sono *ogni cosa et in ogni cosa*. La natura è Dio esteriormente rappresentato che esce *da dentro*, e ritorna per circolo di *ascenso* e *descenso*, *progresso* e *regresso*, eternamente in se; in modo che *natura naturata*, e *natura naturante* essenzialmente sono uno, *ed ogni cosa ha la divinità latente in se*: il mondo è specchio *incontratto*, *infinito*, *immenso* della Divinità, che può *infinitamente in una sfera*, se così si potesse dire, *infinita amplificarsi* (1). Indi, che il mondo è un infinito immenso animale; che il Cielo è da pertutto, perchè l'infinito è in ogni parte, come cerchio di cui il centro è per tutto, la circonferenza in nessun luogo: non avviene mai mancamento veruno nell'essere, tutto è buono in se, la morte è trasformazione, il male non è che apparenza, e relazione di parte, poichè il tutto è perfetto: *nativitas expansio centri; vita consistentia sphaerae; mors*

(1) *Dell' infinito, universo e mondi*, ed. Wagner p. 24, presso Em. Saissset *GIORDANO BRUNO et la philos. au seizieme siecle*. v. Melang. d'hist. ecc. p. 103. Par. 1859. Cf. MAMIANI Prefaz. al Dial. Bruno di F. Schelling. BARTHOLMESS *Giordano Bruno*.

contractio in circulum (1): *quidquid est, animal est* (2). E il Miceli non vede altro che *Onnipotenza, Sapienza e Carità*; Trinità dell'Ente vivo, fuori della quale nulla si dà, tutto trovandosi in lei: i limiti sono dei mondi non del mondo, stando l'Ente in continua azione che si termina in sempre nuova apparizione esteriore dell'Onnipotenza, quasi *ludo*, o veste di che si adorna Iddio: le anime sono modi della cognizione sperimentale della Sapienza; e tutto in se è buono; il peccato è relativo all'ordine fatto dai limiti dell'Onnipotenza; e da ciò la sua redenzione per virtù della stessa Onnipotenza, disposizione della Sapienza, e accordo della Carità. Io trovo convenire stupendamente il nolano e il monrealese eziandio in quei divini *furori*, che il Bruno chiama *eroici*, e il Miceli *rapimenti, estasi, entusiasmo*; ultimo ricordo della filosofia teurgica di Plotino e di Giamblico, se pur qualch'altro esempio più recente non si potesse addurre nei mistici di Germania di questo secolo.

La *Trinità* miceliana sembra poi per questa parentela col Bruno bella e buona una ripetizione dell'*alessandrina* (3); o meglio, delle *primalità* che dava al-

(1) *De Triplici minimo et mensura*, p. 13.

(2) *De la Causa*, passim.

(3) Il Matter addimostro che tortamente si dice *alessandrina* la filosofia panteistica neoplatonica di Plotino e Proclo, insegnata anzicchè in Alessandria, in Atene, in Roma, in Sicilia, e finalmente dagli ultimi Damascio e Semplicio nella Persia. (v. *Hist. de la philos. en rapp. avec la relig.* p. 68 e seg. Paris. 1854). Ma noi qui usiamo il comune linguaggio.

l'Ente il Campanella, chiamandole la *potenza*, la *sapienza*, l'*amore*. La qual rassomiglianza più si ravvisa notando che il nostro negava al Mondo di essere Iddio, in quanto esso non sia *Onnipotenza*, *Sapienza*, *Carità*; e il frate calabrese dava appunto al *non ente* l'*impotenza*, l'*in-scienza*, l'*odio*, che ben converrebbero al *fenomeno* del Miceli, o a quella *carenza* onde è fatto esso mondo. E il simbolo poi o similitudine della rota raffigurante *l'Ente vivo agente in perpetua novità*, non par di peso di Giordano Bruno, pel qual filosofo il nascere era, come sopra appare, un espandersi del centro, la vita il durare di esso spandimento, e la morte il ritorno dei raggi al foco? Nè l'ottimismo miceliano si trova esser altro di quello del Bruno, da cui fu posto nella capacità che abbia l'Ente di tutte le forme che mano mano si fanno visibili nel mondo; siccome indi lo Schelling ha insegnato, e venne ripetuto dal Lamennais, quando scriveva che, per le stesse ragioni del Miceli, la natura non è Dio, bensì l'*ombra incompleta di Dio gettata nel tempo e nello spazio, e dilatantesi senza termine*.

Se non che, se il Dio di Giordano Bruno non può stare senza il mondo, che esso sarebbe così un'astrazione, stando la sua vita nell'apparire sotto l'infinità delle forme possibili per necessità di suo essere; il Dio del Miceli può stare senza il mondo, che non è se non come un trastullo, un vestimento che depone e ripiglia a sua voglia l'Onnipotenza, la quale intrinsecamente è sempre Dio uno, perfetto, eterno, neces-

sario ; estrinsecamente è il *mondo aspettabile* o i *termini* stessi e *modi* di essa Onnipotenza, che fanno l'apparizione delle cose multiple perchè limitate , imperfette perchè mancanti della pienezza dell'essere, temporanee perchè cominciate , e contingenti perchè novità, quantunque a rispetto di Dio perpetua, e procedente da un'Ente sempre vivo e agente. Il Dio miceliano è personale, libero, perfettissimo, a se : nè si può confondere col Dio del Bruno, nè molto più con quello di Spinoza , sostanza inerte , e sopraffatta dai due attributi del pensiero e della estensione.

Se il Miceli inciampò nel panteismo, credo esservi stato tratto dall'indole sua facile al misticismo, a veder quasi nulle le cose create in rispetto a Dio, e per tanto portato a non conceder loro che carenza e limite, per cui l'essere sia ristretto in sussistenze, che non abbiano lor vita, ragione, e tutto se non in Dio. Credeva il buon giovine che dare una sostanza alle cose, sarebbe farle tanti enti che stiano da se; e pigliò in rigoroso parlare quel dire della Scrittura, dei Padri, dei Dottori e dei Teologi cristiani, che le cose create sono in faccia a Dio come se non fossero, ombre fuggitive che si dileguano come sogni : da ciò il dirle egli *fenomeni, modi, ludi* dell'Onnipotenza; non porre altro di reale che la sola Trinità , fuori di cui non potrebbe darsi che solo il non essere.

Arrogò la scelta del metodo per cui dovette aver caro lo Spinoza, benchè avvertiva la discrepanza del sistema dell'olandese col suo; e avrai un'altra ragione

di più del sistema del nostro siciliano. Il quale poi rispetto a metodo era qual le scuole fra noi lo insegnavano; e ci resta una scrittura del maestro del Miceli, il palermitano Fleres, dove trovi lo stesso fare del monrealese, se pur il vecchio maestro non si sia acconciato dopo ad essere scolare del giovine filosofo. Il secolo XVIII ci dà in fatto di filosofia in Sicilia tutto il rigore dei metodi geometrici, e il peso di quelle *proposizioni. corollari, e scoli*, di che tanto si pregiava la scolastica; e d'altro lato la gajezza, e le piacevoli immagini della poesia di che vestivasi il sistema cartesiano, o il leibniziano, nei versi in volgare del Campailla, e del marchese Natale. Lo Scinà, e altri dappoi, hanno specialmente scritto *e dell'Adamo del Campailla e della Filosofia leibniziana esposta in versi toscani* del Natale; a me basterà il notare, che il Miceli appartiene al rivolgimento filosofico, che avveniva in Sicilia, dopo gli onori dati al cartesianismo, in nome del Leibnizio e del Wolfio, i quali pigliavano allora il posto del Descartes e del Malebranche, come questi lo avevano levato ad Aristotile, e agli scolastici, massime mercè il nome e gli scritti del trapanese Michelangelo Fardella, stato in intimità col Malebranche, e non volgare tra quanti filosofavano in quella stagione, oppugnando, o difendendo i placiti della scuola cartesiana (1).

(1) V. TENNEMAN, *Man. della Storia della Filos.* § 339, e *Supplem. al detto Manuale* § 373. Mil. v. 1, ed. 1857. Il

Onde, il Miceli trovò nella filosofia che i tempi onoravano quasi l'incitamento ad un ritorno all'antica sapienza italiana, nella quale il sistema delle Monadi fu già principio, e special qualità; siccome per altra parte l'armonia e l'ottimismo del filosofo tedesco molto sapevano dell'armonia e del cosmo pitagorico. E veramente dal fare antico della filosofia italiana, la sola che delle antiche filosofie molto si accostasse alla vera, e l'unica che pigliò Platone nelle sue sposizioni, anche scostandosi da' sistemi che erano propri e naturali di Grecia; tirò il Miceli il disegno del suo sistema filosofico, messo sopra una siffatta unità di principi e tanta armonia, che andò per eccesso all'unità dell'Essere, e a dare quali modi dell'unica sostanza la diversità delle cose. Il Miceli prese dal Wolfianismo il principio di contraddizione, che disse dover essere unico principio della scienza: ma il pose come una relazione subbiettiva, di sola logica negazione, e riguardollo in senso affermativo, come principio d'identità, che volse in quello di ragione sufficiente. E fu questo principio guardato dal lato di natura assoluta, senza dipendenza da altro, che il condusse all'esistenza *reale*, secondo ei pone, di un solo Essere che è assoluto, necessario,

prof. Poli in questi stessi Supplem. § 376, accenna del Miceli, ma non dice più che « confutando l'ontologia di Woff, immaginò un sistema nuovo di tutte le scienze »: parole sottopora ripetute da altri non siciliani, conoscitori appena di nome del filosofo monrealese. E del Miceli non ricorda altro il Poli che le *Istituzioni di Diritto Naturale*.

infinito nell'intimo di sè; e nell'esteriore apparenza relativo, contingente, finito (1). Il quale rappresenta sopra sè il mondo per l' *Onnipotenza*, gli spiriti per la *Sapienza*, e l'ordine sovranaturale per l' *Onnipotenza*, la *Sapienza* e la *Carità* insieme unite; tre modi immanenti o persone di esso *Ente vivo e reale*, (f).

Pertanto, condotto dalle antiche reminiscenze, volle il Miceli che il diverso non fosse vero e reale in senso assoluto e obbiettivo, ma apparente, fenomenico (2); e nella sostanza pose il solo medesimo, l' *Ente* che sta, ed è per sè stesso; il $\tau\omega\ \delta\upsilon\upsilon$, che secondo lui, han sempre veduto e tutti i migliori filosofi, e i Padri medesimi. E veramente, se dopo Anassagora che considerò l'Ente dalla parte dell'intelligenza, e tutto fece venire dal Noo sovrano, tu vai a Platone, trovi nel suo dialogo del *Parmenide* o dell'Uno, che l'esistenza dell'Uno sia in tutto, e il multiplice non è senza del-

(1) Lo Schelling così ripete questo medesimo pensiero: « ...c'est « une doctrine tout-à fait empirique que celle qui érige les « lois de la raison commune en lois absolues : par exemple , « ce principe : que de deux idées contradictoirement opposées, « une seule peut s'appliquer au même sujet; ce qui est parfaitement vrai , dans la sphère de l'existence finie, mais ne « l'est plus dans celle de la spéculation, qui ne commence que « du moment où elle pose l'égalité des contraires » v. *Ecrits Philosophiques*. pag. 90-91 Paris 1847.

(2) « La differenza esiste soltanto per l'apparenza, ma realmente, ovvero in se non vi può essere nessuna differenza ». Così lo Schelling nel Dial. Il *Bruno*, p. 87, ed. cit. e vedi nella *Logica* di G. Hegel, P. II, § 115, 116-20, 131.

l'Uno; anzi che l'Ente Uno è uno e molti insieme, tutto e parti, finito ed infinito (1). Talchè, l'Ente e i modi, l'Onnipotenza e la perpetua novità del Miceli, non pare che siano altrimenti che questo Uno e molti di Platone, siccome è chiaro da molti luoghi del *Saggio scientifico*; i cui principj d'altro verso a cappello poi si ragguagliano con quelli dei moderni tedeschi, e pare che molto abbiano pur dato al Laménais pel suo Schizzo d'una Filosofia. Chè, l'Hegel comincia, al dir del Gioberti, con un giudizio contraddittorio, in cui la negazione è fatta identità (2); nè il Miceli pone altro principio a sostenere la coesistenza dei contraddittori nell'Ente unico, che la subbiettività del principio di contraddizione, e la ragione sufficiente intrinseca in tutte le cose; cioè una identità per la quale in sostanza l'Ente e i modi siano uno, e la contraddizione apparisca apparente e nulla più. Onde, l'Ente o l'Onnipotenza intrinsecamente considerata, e la perpetua novità o il ludo, che è la Forza medesima estrinsecamente guardata; ben contengono l'*Identità* schellingiana, che va sviluppando i suoi modi indefinitivamente; e quella vita divina che, per Hegel è sostanzialmente un metodo, un processo, una logica; pel Miceli una perpetua novità esteriore, la vita dell'Ente

(1) *Propterea unum Ens unum quodammodo est et multa, totumque et partes, necnon finitum et multitudine infinitum.*
 PARMENIDES. Tral. M. FICINI.

(2) *Protologia* v. I, *Saggio* III, p. 585; Tor. 1857.

vivo limitata in infinite apparenze, e relazioni; o modi o stati (1): i quali, perchè novità, sono contingenti, stando eterna l'Onnipotenza, che è vita infinita. Che se vuoi mettere a riscontro della tricotomia hegeliana, la dialettica della vita divina del Miceli, ti hai per fermo sostanzialmente un'accordio eziandio ne' due sistemi perfettissimo, e trovi nel Miceli quell'identità dei contrari che fa la logica divina dell'Hegel, e quel progresso che insieme è cosmico e divino, dello spirito e dell'idea (nel senso hegeliano), dell'assoluto e del relativo, del reale e del fenomenico (g). Niente altro pel monrealese esiste che la Trinità, e fuori di essa non avvi cosa alcuna; essendocche le cose tutte che entrano nell'ordine di natura, sono nell'Onnipotenza, le altre che avanzano la natura nella Sapienza, e nella Carità; e di tal modo unico è il vero Essere, che, perchè nuovo, sempre agisce, e i termini di sua azione fanno l'eterno ludo, donde esce il mondo aspettabile, e l'anima umana, e le tante varietà e bellezze, che veste l'unica e semplicissima forza, viva, reale, e nuova sempre (2). Onde, l'anima umana è la *ragion di agire* medesima con coscienza o *cognizione estrinseca*: le quali non sono che determinato stato e partecipazione dell'Onnipotenza pigliata esteriormente;

(1) V. §§ 42, 43, 54, 71, 99, del *Saggio scientifico* in fine del volume.

(2) Nota al § 122. «Trinitatem tantummodo dari, et extra eam nihil dari, sed omnia in ipsa reperiri, satis superque de-

siccome è il *mondo aspettabile* e tutto : ed eterna l'anima come volontà fisica , che è l'Onnipotenza considerata intrinsecamente; non è insieme col mondo contingente e temporanea, che in quanto allora è anima quando ha cognizione estrinseca , la quale appartiene alla novità esteriore , che passa e non è sempre , e quindi ha qualità di contingenza. Le quali cose tutte ti vedi pur come conseguenza nella tricotomia del filosofo di Stutgard a maraviglia. Che se l'Hegel tra il medesimo ed il diverso mette l'Essere-Nulla , mediano fra l'essere in sè, e l'essere sviluppato,, semplice *divenire*, secondo il linguaggio hegeliano, tuttavia manca di dialettica reale, e il diverso non è che sviluppo ed apparenza del medesimo che procede dall'astrazione alla *natura*, e da questa allo *spirito*, in cui compie sè stesso, e si mostra assoluto; più per virtù del filosofo, che della natura sua *ideale*, tutta vuota di realtà, e pura astrazione. E parimenti il Miceli non piglia che l'Essere vivo in perpetua novità , che è flusso continuo, e termine dell'Onnipotenza estrinsecamente considerata; nè altro mette come mezzo dialet-

vicimus. Omnia quae ad naturae ordinem pertinent in Onnipotentia, quae vero super naturam respiciunt in Sapientia et Charitate contineri, ita ut omnia tam naturalia quam supernaturalia totius Trinitatis, cuius sunt omnia ut Scripturae vocibus utar, in nostro systemate finissime nitidissimeque demonstrantur. Ita fit, ut unicum verum datur Esse, sicut unicum fuit ab aeterno; hoc tamen Esse quia vivum semper agit, et termini actionis *ludum* efformant. »

tico fra il medesimo e il diverso, l'infinito e il finito che la limitazione della stessa forza che perpetuamente si rappresenta in continua novità. Tantochè, mancato il mezzo sostanziale, fondamento della vera dialettica, venne meno in mano ai due filosofi di Stuttgard e di Monreale la distinzione sostanziale dell'uno e del multiplice; e data all'uno la realtà, non diedero alle cose che l'apparenza, e un'essere fenomenico, come modi, stati, sviluppi del primo. Così, quantunque il sistema del Miceli, abbia un fondamento reale, che non è quello dell'Hegel, tutto astratto, e vuoto; nelle conseguenze i due filosofi vanno a pari; e il Miceli riesce per forza di logica a quel panteismo, da cui rifuggiva per certo il suo animo.

Il che è dato pur vedere nello Schizzo di una filosofia del Lamennais. Il quale pigliò a capo del suo sistema il principio medesimo (1); e ci vedi quasi una copia del monrealese, da cui nulla si scosta nelle limitazioni o della potenza infinita, che è l'Onnipotenza miceliana, o della intelligenza infinita, che è la Sapienza, o della vita infinita, che è la Carità; nelle quali stanno il mondo fisico e il mondo superiore pel Lamennais, e il mondo aspettabile con le anime, e il mondo sopranatura, pel Miceli. Nè altro che il pan-

(1) Sono tante e strette queste attinenze del sistema miceliano, e del principio del Lamennais, che è forza dire che al francese fu noto ed ebbe a mani il primo forse in Roma, o in Parigi medesimo, ove l'ebbe da uno dei nostri mandato il Cousin.

teismo è la conseguenza eziandio di questo sistema ; dato dal prete francese, come la migliore spiegazione, che non abbia l'inconcepibil concetto della creazione dal nulla, che dà la cattolica filosofia. La quale jatanza della sapienza umana , in nessun'altro uomo fu più terribile a vedersi. Il famoso apologista, strappandosi dalla fronte la corona della fede, finì miseramente fra gli orrori della infinita vanità del tutto, che rese desolato il canto dell'infelice Leopardi! Senzachè, è da avvertire la differenza che pur v'ha in tanta somiglianza di conclusione, tra il principio dell'Hegel e dello Schelling, e questo del Miceli e del Lamennais. La vita divina per lo Schelling e il suo discepolo , sta nella manifestazione dell'identità ne' contrari di natura e spirito, necessità e libertà; ovvero nel processo dell'Idea dal *divenire* all'essere, sì che la vita divina non è che lo sviluppo cosmico o il progresso logico. In Schelling Dio è insieme il reale e l'ideale; la natura e lo spirito, che si pone e si nega come universale e particolare, infinito e finito; indifferenza assoluta che si manifesta o sviluppa negli oppositi , e ritorna in se per l'identità: in Hegel però , Dio è la *logica* nella somma dei tre *momenti*, l'astratto, il dialettico, lo speculativo, in cui si ha progressivamente l'Idea, la Natura, lo Spirito; senza personalità divina, e senza saper come dall'astrazione si va alla realtà, e la logica *pura* sia una efficienza reale e in fine un assoluto , nato dall'essere-nulla, dal *divenire*. Ma pel Miceli e pel Lamennais, Dio sta a sè, ed è sempre il mede-

simo nella vita interiore : soltanto avviene nella esteriore la novità e la limitazione, che fanno l'apparenza del mondo , gli esseri limitati e finiti , puri modi e stati dell' Illimitato e dell' Infinito. Ove, pei tedeschi filosofi Dio non è mai (1); pel siciliano e pel bretone Dio è sempre : ma si dee pigliare sotto due aspetti, in sè e nei suoi limiti , nell'interiorità sua e nella perpetua novità , in che esteriormente perdura la Forza infinita, *nuova nei suoi termini diversi, l'istessa sempre in se medesima* (2), e diversissima dalla sostanza spinoziana senza *vita* e meccanica solamente. Talchè , il panteismo tedesco ha il sapore del panteismo orientale e tutta la veste; l'italiano e francese addimostrea che sa forte tenersi a un Dio personale e intelligente, e che se va a rompere all'errore, ciò avviene perchè l'ingegno che filosofeggia non ha saputo pigliare il nesso dialettico che scrupolosamente è guardato dalla sapienza cattolica, in quel suo dogma di sostanziale creazione. Senza il quale gli oppositi non sono reali, e la sintesi non contiene l'armonia, e la medesimezza confonde l'Uno e il Diverso, la vita divina e il processo mondiale delle contingenze, con tal mistero che è il massimo di tutti.

Il Miceli volle piuttosto fare svanire l'essere del mondo che l'essere di Dio : e per questo si è detto che

(1) Vedi la Prefazione del Mamiani al *Bruno* dello Schelling, § XVI. *Hegel*. Fir. 1859.

(2) v. Saggio Storico, *ms. cit.* p. 33, e seg.

il sistema miceliano tenga più di tutto di quello di Senofane e di Parmenide.

Io non son lontano invero dal ritenere col Cousin che Senofane come jonio non negava il mondo; ma come insegnante in Italia e a costa della Filosofia italica, non poteva dar più alla molteplicità che all'unità, e quindi lasciava nel suo sistema i germi che Parmenide doveva rigorosamente svolgere, fermando per carattere della scuola di Elea il panteismo ideale. L'insegnamento di Senofane era incerto, come sempre la dottrina degli antichissimi capiscuola; e venuto a respirare in Elea uno spiritualismo ch'era facile a passare in panteismo, non seppe intanto il vecchio poeta e filosofo scordarsi di essere nato e vissuto lungo tempo in Jonia. Aristotile nota appunto di Senofane il difetto di precisione nella sua dottrina; nè c'è passo che potrà dirsi, l'unità di Senofane esclude la molteplicità fisica, ovvero la molteplicità fisica solamente è il tutto, e Dio non è che la reale totalità, l'insieme di questo tutto. Vero che Senofane vuole che Dio non sia che l'Uno, e ch'ezianadio nulla gli manchi, sì che per la sua perfezione lo diceva *sferico*; ma può dirsi francamente, è negata di fatto la molteplicità delle cose che non son Dio? Si è confusa piuttosto la dottrina di Parmenide con quella del maestro, perchè in questa ha le sue ragioni: ma se il discepolo si diè tutto a svolgere il concetto dell'unità, e lo condusse sino al panteismo, restava sempre in Senofane la parte jonica della sua dottrina; per la quale la natura non è punto negata

benchè l'unità stia sopra alla molteplicità, l'idealismo all'empirismo (1) Nè quando Senofane diceva che Dio non può nè nascere nè perire, nè starsi, nè muoversi; confondeva Dio o l'Uno con la natura con la quale faceva paragone, negando di Dio tutto quello che fa l'apparenza delle cose, e nasce dal limite loro; cioè la molteplicità, la successione, il movimento. La contingenza e la mobilità era negata da Senofane nell'Unità o in Dio, non mi pare nella molteplicità, come inclinano a credere taluni (2); nella quale anzi avvertiva una continua trasformazione, una necessaria finitudine, per cui il dubbio che per certi storici metteva nelle cognizioni sensibili, e quel tono elegiaco de' suoi versi. Quell'insegnare, che è inconcepibile esserci un principio, perocchè nè l'essere può produrre il non essere, e nè il non essere l'essere, nè l'essere l'essere, rigorosamente è la sostanza del panteismo: ma Senofane giungeva a così logica conseguenza? Essendo opposte le opinioni degli storici; e più di tutti stando Aristotile per la indecisione del sistema, non possiamo ora noi così lontani dalla scuola di Elea ritenere come precisa dottrina di Senofane, che l'unità fosse il tutto, e quest'unità non altro essere che il mondo, ossia la terra col cielo, secondo il suo sistema

(1) v. COUSIN, *Fragments de Philosoph. Ancienne, Xenophanes*. Paris 1856.

(2) v. RITTER, *Histoire de la Philosoph. ancienne*, tom. 4. L. 1. chap. II. p. 379, e segg. Paris 1835.

fisico; pel quale si lega alla scuola eleatica, secondo certuni, Empedocle d'Agrigento, capo della filosofia greco sicula e conosciuta come un nuovo Pitagorismo. Ma non ci sarebbe pur molta attinenza tra il sistema miceliano e questo insegnamento di Senofane? Io veggio per prima nel Miceli un non so che d'indeciso come Aristotile lo trova in Senofane: il filosofo monrealese non vuol punto dire che Dio e il mondo siano uno, ma anzi al primo dà l'infinità, la necessità, l'immobilità, la perfezione assoluta, quando fa consistere il secondo nel limite dell'essere, nella contingenza, nella continua novità, nella imperfezione: il Mondo e Dio pel Miceli coesistono, Dio è prima del mondo, perchè il mondo ha cominciato; l'uno è l'essere reale, l'altro l'essere fenomenico; l'uno sempre è, l'altro passa, e non è eterno, ma temporaneo. Trovo poi che come Senofane portò dietro Parmenide, e il panteismo idealista di questo eleatico ha tutta la sua ragione nella dottrina del maestro; così il Miceli portò il Zerbo, e il panteismo delle *note* è nato dalle *proposizioni* del sistema.

Pare che lo spirito di Senofane restato nelle rovine delle nostre antiche città, quando il greco filosofo scorreva l'Isola recitando i suoi poemi nelle piazze e nei teatri, e tirando a se le giovani menti già tutte piene di fervore da quella poetica filosofia quasi ispirata del venerando vecchio di Colofone; siasi ride-stato ed abbia nuovamente fatti sentire i suoi concettamenti per la bocca di Vincenzio Miceli. Nè diversamente è riguardata la cognizione umana per Seno-

fane e pel Miceli: nell'uno e nell'altro è distinta in *reale* e *fenomenica*, che sarebbe l'una della ragione, l'altra dei sensi; ma piuttosto l'una di Dio stesso, l'altra dell'uomo, la mente di cui secondo la dottrina miceliana è un termine della cognizione estrinseca di Dio, cioè un atto della cognizione sperimentale. La necessità che non ci sia cosa senza ragione sufficiente intrinseca, è il fondamento del sistema di Senofane e del Miceli; e per questo principio rafforzato secondo il filosofo monrealese dal principio di contraddizione, pel quale nell'essere perchè sia tale debba essere intrinseca la ragione di essere, stantechè altrimenti sarebbe essere e non essere, ciò che ripugna, egli il Nostro già fermava che l'essere reale è uno, ragione della continua novità che son le cose, termini della infinita *vis agendi*, ed esteriorità o apparenza dell'Onnipotenza che *intrinsecamente*, cioè nell'essere, è Dio.

III.

Ma, il Miceli non s'attenne solamente alle ragioni metafisiche, si entrò in quelle del Giure naturale; e mentre vigorivano gli studi di Diritto naturale e delle genti pel gesuita Guarini che oppugnava specialmente il Puffendorffio, e per Rosario Arfisi, dallo Scinà a tutti anteposto (1), e pel Gaglio, e pel rinomato march.

(1) v. Prospetto della storia letteraria di Sicilia nel secolo XVIII, v. II. c. II.

Natale, al cui libro delle Riflessioni politiche intorno all'ufficio e necessità delle pene si dee che da Sicilia pur uscì in quei tempi la spinta alle riformazioni nelle leggi criminali (h), il monrealese filosofo dettava le sue *Instituzioni di diritto naturale*, ove benchè ristrettamente per le angustie del tempo che era dato a quelle lezioni, spiegava in parte i principî del suo *Saggio scientifico*; ma senza pendere al panteismo, cui in quel suo sistema riusciva per rigorosa logica del principio, su cui levava tutto l'edifizio (i). Nel *Saggio* sudetto, il principio panteistico è il capo del sistema per quel fondamento che ha nell'Ente unico reale, interiormente Dio, all'esterno mondo aspettabile; e quà nel diritto naturale dovrebbe essere il fine che è pur principio e fonte cui ritornano nel loro sviluppo e corso le apparenze e il *ludo* della Forza infinita agente in perpetua novità. Ma vinse la pietà dell'animo e la natural disposizione della mente del Miceli, sopra le conseguenze che dava il principio metafisico; e quantunque sia stato detto (1), che non mutò in questa trattazione se non forma all'unico principio che pose nel *Saggio scientifico*, a noi pare che molto se ne scostì, non giungendo a confondere, anzi ad annullare, l'esistenze finite nel seno e nella natura dell'infinito. Egli nello stesso obbietto assoluto che è Dio, pone il fondamento delle scienze teoretiche e delle pratiche; pigliandolo a

(1) ZERBO, *Vitae scriptorumque Vincentii Micelii Epitome*, p. XXV premessa all' *ISAGOGE ad Ius canonicum*.

considerare quale vera origine e cagion delle cose siccome nel *Saggio* : ma in queste *Instituzioni* pose per base Iddio, qual fine cui sono tratti gli animi siccome alla felicità; l'appetito della quale è la intrinseca tendenza che muove gli esseri ragionevoli nella legge cui sono ordinati a Dio, e si chiama questo *Bonum morale* (1); subbietto del libro di che si fa parola. E non meglio poteva esser data l'unità della scienza; nè altro unico principio poteva trovar fuori di questo che per natura siam fatti a Dio, cioè all'appetizion dell'Ente senza imperfezione.

Che l'Ente sia vero infinito e bene sommo insieme, è antichissimo principio della sapienza pitagorica e platonica, e forse reminiscenza della più antica pelasgica (2); e ai tempi nostri che l'Italia, ove già da presso a un secolo avanti la voce del Miceli avea prenunziato le nuove sorti della filosofia, benchè infelicamente siccome avvenne al Bruno e al Campanella, si levò alla restaurazione della scienza sopra fonti platoniche e cristiane; lo stesso fu il principio che si mise a primo scientifico, perfezionato dalla sapienza cristiana che compie l'antica italogreca col dogma di creazione. Della quale maestro fu veramente il dottor di Tagaste (3),

(1). P. 1, § 26, 28.

(2) Ab love principium, love in almo carmina finem

Accipiant, Musae.

THEOCRIT. *Idyll.* XVII.

(3) De Civit. Dei. I, VIII. Medit. c. XXXIII, I-XXX.

e Bonaventura ed Anselmo i larghissimi continuatori, seguitati dal Vico, dal Gerdil, e alla nostra memoria e sotto gli occhi nostri dai valorosi ingegni che dalla nostra Isola, e dalle parti subalpine, quasi perchè i due estremi confini italiani, o le radici dell'Alpi e le coste apennine dell'ultima Italia, si stringessero insieme, han reso tanto famosa la rinnovata sapienza e la filosofia della creazione.

Pertanto, il fondamento del giure naturale posto nell'appetito alla felicità che è la congiunzione con Dio, ciò che fa il buono, si manifesta nel vincolo della volontà umana con la divina che è la religione (p. 1, v. I, § 1), la quale è naturale se la volontà si congiunge con Dio autore della natura; ovvero sovranaturale, se va a Dio come autor della grazia; e comprende tutti i doveri verso Dio, esposti come religione nella parte prima del trattato. Dalla quale va il Miceli ai doveri dell'uomo verso se stesso; e pare che il libro pigli materia di vera trattazione di diritto in questa seconda parte, e nella terza ch'entra coi doveri verso gli altri nel fondamento della natural società, e soprattutto nel matrimonio, nocciolo di tutta l'ordinazione sociale; nella quale congiunzione maritale il Miceli pone come fine l'augumento della gloria divina, sì che più come Sacramento, che qual contratto, il piglia a considerare. E veramente, se i misteri cristiani compiono ed innalzano a un ordine sovranatura i fatti umani, ben a ragione il filosofo monrealese volle pigliarlo dal lato il più perfetto, e come tale che fi-

losofava nella luce della divina religione, e nella piena stabilità del cristianesimo. Onde, non so come dirsi quel voler ritornato per taluni a stato pagano, o di ignorante natura, il matrimonio; in tanto avanzamento che si predica di civiltà e di sapere; e non iscorgere che nessuna sapienza umana potrà giungere ove ci ha condotto la divina, fornitaci dall'insegnamento cristiano, guardato nella sua integrità dalla Chiesa che è detta Cattolica.

Di questo libro del Miceli, che onoratamente fu accolto tostochè uscì fuori in Napoli nel 1776, sarebbe uopo più che del testo far parola delle annotazioni copiosissime; nelle quali abbonda assai metafisica dottrina, e più si sente l'odore dei teoremi del *Saggio scientifico*. Ma poichè si è creduto che non al Miceli, bensì al suo valentissimo discepolo, il Zerbo, forse appartengano, io me passo; eziandio costretto da limiti di un breve discorso, secondo che mi proposi (1).

Però, dal Diritto naturale il nostro si volse alla scienza dei canoni; e di questa ci lasciò il libro dell'*Isagoge* (pubblicato pur in Napoli nel 1782); stupenda scrittura ove ti hai in compendio le più scelte dottrine dei Padri intorno alla Chiesa, e alla giustificazione e redenzione, e sì al valore dei sacramenti, che all'origine ed autorità delle leggi canoniche od ecclesiastiche. Dà capo all'opera col misterio dell'Incarnazione, onde esce il fatto e l'ordinamento della Chiesa;

(1) Vedi la nota (e).

e trova coi Padri il verbo di Dio in due modi, incarnato, nella carne e fatto carne, secondo il linguaggio di Agostino (1); cioè negli uomini, e in una natura speciale con cui si congiunse la pienezza della Divinità sua nella divina persona; sì che fu quel subbietto divino ed umano insieme, stando Dio e l'uomo senza confondersi, ma in unione ipostatica ben distinta dalle due nature. E ciò senza sapor delle dottrine razionaliste moderne, che fanno del Verbo non altro che la umana ragione, chiamata con gusto panteistico perenne incarnazione o rivelazione di Dio nell'uomo.

La rivelazione secondo la mente del Miceli, e per quel che ne dice specialmente nelle *Difficoltà del Saggio storico*, è un perfezionamento dell'ordine naturale, elevato dall'autore della fede e dal santificatore, cioè dalla *Sapienza* e dalla *Carità*, giusta il linguaggio del sistema. « Il sistema della rivelazione consiste in ciò che « oltre il naturale un'altro stato di perfezione, non solo « in questa vita, ma nell'altra, esista; il quale è sol « diverso dal naturale nel termine di perfezione non « nella sostanza, in quanto somministra forze sovran-

(1) « *Aliud est enim Verbum in carne, aliud Verbum caro; idest aliud est Verbum in homine, aliud Verbum homo* ». DE TRINIT. l. II, v. 6. « De ceteris enim sapientibus et spiritualibus animis recte dici potest, quod habeant in se Verbum Dei, per quod facta sunt omnia; sed in nullo eorum recte dici potest quod *Verbum caro factum est*, et abitavit in nobis: quod in solo Domino nostro Jesu Christo rectissime dicitur ». DE AGONE CHRISTI, c. XX.

« naturali ad eseguir perfettamente l'istessa legge di
« natura, ed in conseguenza un bene superiore agli
« osservatori, ed un male atroce ai disobbedienti (1) ».
Nè altrimenti avvisa l'opera di Gesù Cristo, e della
Chiesa, e tutta la vita del fedele cristiano. Onde, Gesù
Cristo è il Verbo incarnato nella sua pienezza e spe-
cialità, primogenito di tutte le creature: e perchè nel-
l'individuo è tutta la specie, in Cristo è potenzialmente
tutto il genere umano, che è dal Figlio reconciliato col
Padre; siccome per altro verso l'incarnazione si va com-
piendo, per la partecipazione degli uomini in virtù dei
Sacramenti al Capo che è Gesù Cristo, in tutte le
membra; le quali van formando l'uomo perfetto, la mi-
sura dell'età piena di Lui, secondo l'Apostolo. Nè questo
dà al cristiano l'impeccabilità di talun dei moderni dot-
tori, giusta i sensi del vecchio protestantesimo rivestito
alla moda, ovvero la cotal coscienza che ebbe l'uomo
pel Cristo di sua divinità, che è la compiuta evolu-
zione di Dio nell'uomo (2), secondo i teologi heghe-
liani. In Cristo l'incarnazione tantosto e in quello che
scese la divinità fu perfetta; in noi si compie manò
mano e secondo le opere nostre, finchè si formi il Cristo
in noi (pag. 8). Da ciò la Chiesa, ovvero il Corpo
in che Cristo continua a vivere nel tempo e nello spa-
zio, santo, indefettibile, infallibile, e cattolico. Il quale
non ha solamente vita interiore, al modo voluto dai pro-

(1) *Sagg. storic. Diffic. sulla Teolog. rivel.* p. 46, Ms. cit.

(2). V. MOHLER, *Simbolica. App.* ai § VII, VIII, e IX.

testanti, che stia nella sola fede che giustifichi per la imputazione dei meriti di G. Cristo; sì veramente è una cotal'ordinazione e un corpo esteriore fatto e mantenuto dai Sacramenti, dalla Gerarchia, e dalle opere che ne additano la santità, ovvero la carità nella fede.

È rispetto ai Sacramenti, stupendamente è trovata la intima ragione della grazia del battesimo, o della reconciliazione nel misterio della redenzione. La qual'opera divina che per fermo rinnova la creatura, conduce a vedere le sue attinenze nell'ordine universale della creazione; ove non la volontà umana, ma Dio ha imperio; nè possono in lui i turbamenti speciali delle mal condotte forze delle creature libere e ragionevoli. Pertanto, la redenzione ti porge due ordini di fatti e di ragioni: l'uno assoluto e compiuto che ha principio e compimento nell'incarnazione e nella soddisfazione di Cristo, sacerdote eterno e temporaneo, ostia preparata da principio dei secoli, e consumata nella pienezza dei tempi: l'altro relativo e progredente, che si va stendendo con gl'individui, e per virtù della Chiesa, a formare l'uomo perfetto, l'età piena del corpo di Cristo (1).

Il quale gran corpo di uno e indivisibile spirito (§ XIII) ha per principio e fine G. Cristo, che è con lui sino al cadimento dei secoli, quando si muteranno queste apparenze e questo mondo, e si vedrà il regno

(1) *Donec occurramus omnes...in virum perfectum, in mensuram aetatis plenitudinis Christi.* D. PAUL. Ad Ephes. c. IV, 13.

dei Cieli; ed ha pure per legge di suo ordinamento lo stesso capo suo G. Cristo, pietra sopra cui son posti i tre ordini della Chiesa terreno, oltremondano, e celeste. Onde, fondamento e ragione di tutta la legge, pone il Miceli, è Cristo; soggetto di essa la natura umana corrotta dal peccato; fine la partecipazione della felicità e gloria divina: sì che Dio è norma invisibile, ragione, fine di tutte le creature; l'umanità di Cristo norma visibile, ragione e fine di tutti i credenti (§ LXV). E qui fa fine ai prolegomeni per dar capo alla trattazione del Diritto Canonico, che forse in altro libro doveva sporre, se bastevole gli fosse stata la vita, come l'ingegno.

A chi pon mente come in bell'accordio vanno pel Miceli l'idea e il fatto della Chiesa, i Sacramenti e l'opera dei fedeli, Cristo e l'uomo renduto alla vita della grazia per la redenzione; il sovrannaturale infine e il naturale; trova in questa operetta, ove son posti i germi fecondissimi della cattolica scienza per i luoghi scritturali, le definizioni dei Concili, e le sentenze dei Padri; la immensa tela che ti pone in mano la materia sopra cui compiere ricchissimo lavoro: cosa che non fu concessa all'autore, con tanto discapito forse della scienza, e della gloria del suo paese.

IV.

Nè questi soli, ma altri scritti pare avere concepito e lasciato, gravissimi per merito giudicati dall'unico suo

biografo, il Zerbo, e pertinenti ad argomento filosofico, o teologico ed ascetico (j). E giova qui avvertire, che lo stesso autore taluni ne accenna nella *Sposizione mistica e morale del SS. Sacrificio della Messa*; come, l'*Anno Ecclesiastico*, in cui dovea vedersi « il nesso « maraviglioso fra gli Evangelii, siccome fra le Epi- « stole..... e come tutto quello che in compendio si fa « in ogni messa, si fa distesamente in ogni anno (1)»; il Trattato *De Angelis*, e il *Catechismo delle feste mobili* (2). Ma nè questi, nè gli altri più si hanno; e forse saranno da qualcuno, cui vennero a mano, scioccamente tenuti che nessuno li sappia, perchè più facilmente un giorno ne sia consumata la dispersione.

Dalle quali molte opere che il Miceli disegnò e toccò appena, non sai se più in lui ti dà maraviglia il concepitore di un altissimo sistema filosofico, o il teologo che precorre agli avanzamenti moderni della scienza divina, e dispone l'armonia scientifica del dogma nella parte umana, come è stata oggi intesa da quei sapienti scrittori che della teologia pur han fatto una fiorentissima scienza piena di tutta la vita che è nel Catolicesimo, sempre antico e sempre nuovo. Pertanto,

(1) V. pag. 40, e 41 del mss. notato nel Catalogo. n. VII.

(2) V. pag. 152, 155 del mss. cit. Questo trattato *de Angelis* pare che dall'aut. era posto nelle *Istituzioni Teologiche*, che cita a pag. 142 di essa *Sposiz. mist. e mor. ecc.*; e a proposito degli Angeli. Ma, a cagion della morte intempestiva questi libri teologici poterono non essere stati scritti, secondo che ci dice il Zerbo nella *Vita ecc.*, p. XVII.

quando mi viene a mente Vincenzo Miceli, e la splendida scuola (k) alla quale furono onore e lustro Nicola Spedaleri e Saverio Guardì, l'uno maestro di cristiano diritto e di cattolica apologetica, l'altro sapientissimo in divinità e parimente pulito dicitore quanto in quei tempi non sarebbe creduto; io benedico a questo Cielo fecondatore di alti ingegni, e mi è dolce gloria il sapermi nato in Italia, *eletta dai cieli per gran provvidenza balia e parente di tutti i popoli, maestra di gentili e benigni riti, di lingua, di umanità* (1): e mi lodo innanzi a tutti di questa divina Isola, che l'età favolosa fece stanza di Dii e culla di miti antichissimi, e poi di peregrina e vigorosa cultura risplendette nei tempi greci; nè è stata nè moderni da meno di qualsiasi terra del mondo!

(1) PLIN. Hist. l. III, 3.



NOTE

(a) Il Testa va tra' primi pubblicisti che si ha avuti la Sicilia, e sono utilissimi al diritto pubblico siciliano i suoi studi sopra i Capitoli del Regno, le scritture *De ortu et progressu Juris Siculi*, e *De Magistratibus Siculis*: siccome giovano alla nostra storia le Vite di Guglielmo II e Federigo d'Aragona dettate da esso Testa in squisito latino (v. DI GREGORIO, Introduzione allo stud. del Diritto pubbl. Siciliano. *Franc. Testa*). E così Nicola Cirino in nota al suo canto *FRANC. TESTA*. « Il « diritto pubblico siciliano va debitore a Francesco Testa della « sua luce. Divise il suo indice, o a dir meglio, il corso della « legislazione in tre parti: Dritto pubblico, in cui dispone in « tredici libri alla maniera della legislazione romana la nostra « pubblica ragione. Trattò nella prima delle cose sacre, delle « leggi, delle cose e dei dritti del Principe, e sue regalie, « dei magistrati, del Parlamento, delle pubbliche imposizioni, « delle cose di guerra, dell'agricoltura e pastorizia, del commercio, del lusso, dei titoli, della pubblica istruzione, infino « delle città e loro polizia; nella seconda delinco il codice civile; disse delle persone, delle cose, dei contratti, dei delitti, delle azioni: nell'ultima parlò del dritto feudale, dei dritti dei baroni, del mero e misto impero, della vita e milizia, e della dote di paraggio. Questo lavoro somministrò « al Gregorio il disegno e la norma come ordinare il diritto « pubblico di Sicilia (v. Poesie e Prose di N. CIRINO. Pal. 1854, « p. 150, n. 3) ».

(b) Nella prefazione all' *Isagoge* il Miceli stesso lasciò alcuni tratti del suo disegno, secondo il quale aveva disposto o andava disponendo le diverse sue opere. Giova qui riferirli, per essere quasi così intromessi nella mente dell'autore. Così egli parla al lettore: « Edidi non multis ab hinc annis breve
 « et imperfectum *Specimen Juris Naturalis*: in quo, statuta pri-
 « mum existentia religionis, quae est fundamentum universae
 « moralitatis, persecutus sum officia hominis erga Deum, erga
 « seipsum, et principia juris oeconomici, seu minoris societatis.
 « Brevissimum nunc edo christianae Religionis compendium, ea
 « de causa exaratum, ut, quatenus mens et spiritus regat Canoni-
 « carum legum infinitam pene varietatem et multitudinem, osten-
 « dam. Exigua ambo mole opera, et nimis imperfecta; verum ad
 « id quod mihi in iis proposui, satis opportuna. Cum enim con-
 « ceperim animo proferre in lucem opus, quod contineat, ac com-
 « prehendat omnem Philosophiam rationalem, nempe Ontolo-
 « giam, Cosmologiam, Psychologiam, Theologiam naturalem,
 « Philosophiam practicam, Jus naturae universum, et postremo
 « Theologiam revelatam; occurrebat, vereri de eo, quod
 « prima harum facultatum principia, licet nota doctis et Eccle-
 « siae Patribus, sunt tamen a comuni Philosophorum aliquanto
 « remota, atque abdita. Ex quo illud oriri posset incommodum,
 « ut vulgus litteratorum, quod sola imaginatione, et nulla rerum
 « intelligentia ducitur, incipiat, ut moris sui est, velle ab initio
 « deducere quas collibuit consequentias; et ita trahat me imme-
 « ritum in errores seu religionis, seu doctrinae morum; quod
 « non novum. Ne itaque in primo ingressu Operis, et rerum ve-
 « stibulo egerer animum ab proposito avertere, et dare operam
 « iis qui ex ineptis aliorum illationibus mihi errores tribuunt,
 « et prope reum violatae religionis, nescio qua religione, tra-
 « ducunt; optimum duxi, in primo Juris naturalis specimine,
 « quod jam lucem adspexit, proponere omnium oculis quae ex
 « meis philosophicis meditationibus consequantur; et in hoc Opere

« innuere breviter, quae fluant ex Tractationibus theologicis: ut,
 « si fieri possit, obstruam os, ut dixi, non doctis, sed tantum
 « iis, quos appellant *consequentiarios*; qui de alienis doctrinis
 « iudices non idonei, causa nondum cognita, pronuntiant statim
 « sententias; abreptique vagis et male congestis imaginationis
 « ideis, ex iis quae non intelligunt, inferunt quae non sequuntur;
 « nec capiunt consilium optimum, ut videant, quam ratione
 « tota res ab suo autore illustretur. Fuisset hic quidem inutilis
 « labor, si duobus aut tribus voluminibus omne opus absolvi pos-
 « set. Sed quoniam postulare videtur ubertas atque amplitudo
 « materiae, in sublimioribus praesertim Ontologiae et Cosmo-
 « logiae principiis immorari; pluribusque comprehendi tomis ne-
 « cesse arbitror; longum certe tempus ab rerum exordiis ad to-
 « tam earum emanationem, quousque veniatur ad statuenda jura
 « naturae, et dogmata libertatis et religionis, opus est decur-
 « rat. Idcirco non abs re facere ratus sum, si exhibuerim antea
 « iudicio publico quaecumque ex omni Tractationum serie pro-
 « manatura erunt, ut ex parte praestiti in Juris naturalis opu-
 « sculo, quantum ad ea quae pertinent ad Philosophiam; et nunc
 « facio, quod ad Theologiam, in hac *Isagoge* ad Canonicas in-
 « stitutiones, quas in Accademia Monregalensi legi multos an-
 « nos. Cum docti viri, et in theologicis disciplinis multum et
 « persaepe versati existimabunt, nihil esse in hoc qualicumque
 « Christianae Religionis prospectu, quod divinam offendant revela-
 « tionem, quod male sonet; tunc securus admovebo manum operi,
 « et incipiam typis edere quae jamdudum animo et meditatione
 « sum complexus (p. 1, e seg.) »

Da ciò si ha bella e buona la ragione perchè l'autore diè
 mano alla stampa delle sue opere con le Istituzioni del Di-
 ritto Naturale, e, lui morto, fu seguita con l'*Isagoge*, a pro-

posito della quale il Miceli manifestava questo suo disegno (1).

(c) « *Specimen Scientificum systematis universi demonstratis*
 « *geometrica methodo Propositionibus amplius ducentis contine-*
 « *tur, adnexis satis amplis doctissimisque adnotationibus, quibus*
 « *adjiciuntur quamplurima testimonia ex veterum maxime Phi-*
 « *losophorum monumentis et Patrum, praestantiorumque Theo-*
 « *logorum scriptis excerpta* ». ZERBO. *Vit. cit.* p. XVIII.

(d) Così il Zerbo medesimo intorno a questo *Saggio storico*:
 « *Conscripto sui systematis scientifico Specimine, cum vice-*
 « *simum quintum aetatis annum non excederet, plurium, ut res*
 « *sunt humanae, invidia atque obtrectationibus, malignis aliorum*
 « *cavillationibus, objectisque, omnium certe nimia admiratione*
 « *permotus, brevi Systematis ejusdem composuit. Specimen histo-*
 « *ricum, quod esset Operis totius veluti praefatio, eo animo, ut*
 « *opusculum utrumque doctorum cultiorisque literaturae laude*
 « *celebratorum hominum subiceret oculis legendum, judicioque*
 « *examinandum: ita scilicet egregius adolescens fore putabat,*
 « *ut animi sibi crescerent ad integrum opus per partes aggredi-*
 « *endum* ». (*Vit. cit.* p. XXII).

Questa *Prefazione o sia Saggio Storico di un sistema Metafisico* come ha nel titolo, è scritta in volgare, e non in cattivo stile nel quaderno n. VI, del *Catal.* accostantesi molto allo scrivere del Guardì: stile intanto che non veggo continuato, ma anzi è al contrario, nel mss. della Biblioteca Palermitana, citato pur nel Catalogo, n. V. In sul principio ci dà qual si fosse l'intendimento del Miceli intorno alla vastità del suo sistema; e la ragione onde l'aut. ha creduto necessaria questa *Prefazione* è stata, che « contenendo il detto *Saggio (scientifico)* i
 « soli principii, dia questo (lo *storico*) un breve ragguaglio di
 « tutta l'opera. Della quale così segue a dire. «Io adunque ho nel-

(1) Vedi pure la prefazione alle dette *Instituzioni*, e le note a pag. 189-90.

« l' animo di produrre un semplice ed universale sistema di
 « tutte le scienze, non solo di quelle che alla natura si ap-
 « partengono, ma di quelle altre ancora che sono del mondo
 « sovrannaturale. Se io debba dirlo antico o nuovo, nol so;
 « certo ascoso finora ed occulto. Un sistema vale a dire non
 « solo d'Ontologia, Cosmologia, Psicologia, Teologia Naturale,
 « Diritto Naturale, Etica, Politica, Economica; ma eziandio
 « di tutta la Teologia rivelata, e di tutti gli oggetti materiali
 « della fede e della legge divina, che appellano Cristiana; e
 « questo appoggiato ad un solo principio di conoscere il vero:
 « in cui le verità di nuova luce si aspergeranno, ed una as-
 « soluta certezza conseguiranno; di quelle cose che sono false
 « ne apparirà chiaramente la ripugnanza, e delle grandissime
 « difficoltà colle quali si sono finora sostenuti gli errori ed impu-
 « gnate le verità, farassi vedere l'insussistenza. Quelle sentenze
 « ancora, o dommi, che pareano fra di loro distanti, tutti in un
 « punto saranno uniti, e quelle cose che chiuse affatto all'umana
 « cognizione pareano, chiaramente sviluppate compariranno ».

(e) Tutto questo che s'attiene alla vita del Miceli, è stato da me tratto da quel che ne scrisse il Zerbo, il più fervoroso dei discepoli, a capo dell'*Isagoge* del suo maestro. E tutto poi mi è stato confermato da chi ancor tiene a memoria fra i più vecchi i ricordi di quella scuola. Questo solo ho trovato discorde, che il Miceli non scrisse di sua mano, ma soltanto dettò: e qui l'avverto, poichè non ne ho voluto far parola a suo luogo per esser fedelissimo al Zerbo.

Noto qui ancora come si dica che alla palita latinità degli scritti metteva mano un Nicolò Lipari per alcuni, il Zerbo per altri, scrittore di fatto eccellente nel latino, e autore, a detta dell'ab. Saverio Terzo, delle note alle Istituzioni del Diritto Naturale (1). Io non so poi intendere sul proposito questo passo del citato Terzo, ove riferisce come il Zerbo quando

(1) V. prefaz. ai *Sermoni e Panegir. di Sav. Guardì* Pal. 1842.

prese cura della stampa di quelle Istituzioni « per conservare la egualtà dello stile continuò a farne mettere in buon latino la terza parte del testo (venuta alla morte del Miceli cogli altri manoscritti di lui in suo potere) da Niccolò Liparij, che l'avea cominciato in Monreale, donde dopo la morte del Testa erasi in Palermo ritirato (p. XX) ». Le Istituzioni suddette furono pubblicate l'anno 1776, vivente il Miceli, che morì poi addì 12 aprile 1784; e lasciò quindi stampata, non mss. l'opera della quale l'aut. stesso parla sul principio della prefazione all'*Isagoge*. Dubiterei piuttosto con ragione delle stesse note attribuite al Zerbo, il quale nella vita del maestro dice di esse « adjecit notas, quibus ingenii profunditatem, scientiae « amplitudinem, atque ardens Religionis studium mirifice de-
« monstrat (p. XXIV): « e altrove » Emicat in adnotationibus ma-
« xime tanta ingenii vis, ac penitioris Philosophiae notitia, ut
« vir doctissimus Andreas Serraus, editis operibus clarissimus,
« asserere non dubitaverit, Micelianas Juris naturalis Institu-
« tiones tantas esse, ut ejus operis praestantia nullis posset,
« nisi vere doctis ac sublimioris Metaphisicae misteriis initiatis
« innotescere (p. XXVII) ». Non mi pare che il Zerbo avesse potuto pubblicar questo nel 1782, cioè sei anni dopo la stampa delle Istituzioni, se già da' coetanei quelle *note* si sapevano essere suo lavoro. Vi crederei di mano del Zerbo la correzione del dettato, e qualche citazione patristica e scritturale, e forse nulla più. Le note medesime del *Saggio scientifico* sono dal Zerbo dello stesso modo lodate come cosa del maestro: e l'essere state attribuite allo scolare sarà forse venuto che non non tutte furono lasciate compite dal Miceli. Al che fa peso il leggersi nel mss. n. II, del *Catalogo*, dopo il § 159.—*U-
teriores notae non sunt Auctoris*. Siano adunque le seguenti opera del Zerbo, siano del Bruno, da un mss. del quale si dice copiato il nostro del num. citato; non sono certamente del Miceli: e questo avrà potuto far credere di tutte, quel che sarà stato di poche.

(f) Pare che l'errore del Miceli proceda da questo argomento della sua *Ontologia* : ei premette :

“ § 37. Si datur ens reale omnes perfectiones in seipso habet.

“ § 38 Habet ergo omnes realitates.

“ NOTA. Infinitas, ut superius dixi, terminis coerceri nequit:
 “ vel infinitum reale igitur, seu ens reale infinitum, omnes in
 “ se complectitur realitates, vel infinitate sua carere dicendum
 “ erit. Pone enim, si libet, aliquod ens extra infinitum : majus,
 “ fiet hujus entis accessio; minus vero, ejusdem diminutio; quod
 “ infinito repugnat. Deinde, essentia est vera et unica perfectio;
 “ imo, si datur aliqua perfectio in Deo, in eo stat quid sit esse,
 “ seu in essentia consolidatur, ut verbis Patrum utar. Quamob-
 “ rem, cum aliquod esse ab infinito sejunctum ponimus, infi-
 “ nitam Dei perfectionem de medio tollere haud dubium erit: erit
 “ enim ultra bonum aliquod, quod ipsi deest. Quid ergo de crea-
 “ turis? vel ipsis essentia propria ac distincta, vel Deo erat in-
 “ finita perfectio deneganda : aut saltem idem ipsae erunt cum
 “ Deo; quae quam absurda sint, nemo est qui non videt. Ve-
 “ runtamen, qui creaturarum notionem e Scripturis et Patribus
 “ haustam prae oculis habet, facile haec omnia refellet: creaturis
 “ enim duo insunt, esse et carentia; positivum scilicet et nega-
 “ tivum. Esse, proprie loquendo, creaturis non convenit positi-
 “ vum, sed negativum : ex quibus clare infertur quod esse cum
 “ carentia ulterioris perfectionis creaturam constituunt; seu, ca-
 “ rentia ulterioris esse creaturarum essentiam conficit».

(g) Così il Vera discorre, a proposito della dialettica hegeliana , o di questa opposizione ed armonia dei contrarii che sostanzialmente sono unità, ed unità panteistica. « L'opposition cache et appelle l'unité, comme celle-ci cache et appelle l'opposition. Deux termes ne sont pas opposés, parcequ' il n'y a aucun rapport entré eux, mais ils sont opposés, précisément parcequ' ils constituent deux moments différents d'un seul et même rapport, d'un seul et même terme, d'une seule et même

unità. Et l'unité, à son tour, n'est pas l'unité de rien, ou l'unité de deux termes identiques, ou de deux termes avec lesquels elle n'est pas en rapport, mais elle est l'unité de deux termes différents, et de deux termes qu'elle enveloppe, mais qu'elle enveloppe parcequ'ils lui appartiennent et qu'ils font partie de sa nature. Ainsi, de même que l'être et le non-être s'opposent, non parcequ'il n'y a aucun rapport entre eux, mais, au contraire, parcequ'ils appartiennent à une seule et même unité, le devenir, et que le devenir, à son tour, n'est pas le devenir de rien, ou le devenir d'autre chose que l'être et le non-être, ainsi dans d'autres sphères, ou moments de l'idée nous trouvons les mêmes rapports entre la qualité, la quantité et la mesure, ou entre la cause, l'effet et la réciprocité d'action, ou entre le mouvement tangentiel, le mouvement vertical et le mouvement suivant la courbe, etc. » *L'Hégélianisme et la Philosophie*, p. 151-52. Paris Milan 1861.

E prima che il sig. Vera ne trattasse nel luogo citato, ne aveva pur parlato nell'*Introduction*, ch. XI, alla Logique dell'Hegel, e nel ch. VI dell'*Introduction a la Philosophie de Hegel* p. 143 e seg. Paris 1855. Dall'esposizione del Vera, e dal contesto dello stesso Hegel, si ha in sostanza la stessa dottrina del Miceli, sotto forme più astratte, ma non più nuove. Nè altrimenti insegnava Giordano Bruno quando lasciava scritto che « in tutto un infinito Ente e sostanza sono le nature particolari infinite e innumerabili »: e « come da quel che prima non era Giove, a presso fu fatto Giove, così da quel che al presente è Giove, al fine sarà altro che Giove ». V. *Spaccio della Bestia trionfante*, p. 10, Milano MDCCCLXIII.

(h) Questa opera del Natale fu scritta prima di quella del Beccaria (*dei delitti e delle pene*), e pubblicata poco dopo; e forse vi ha più savia moderazione e più pratica sapienza che non sia nel libro del milanese. Nè le avvertenze sopra i discorsi del Macchiavelli intorno alla 1^a Deca di Livio, mostrano

il palermitano scrittore men profondo maestro di politica e men sagace scrutatore dei fatti umani. E negli studi del diritto pubblico è pur notevole di questi tempi un Nicolò Gervasi palermitano, il quale nella sua Dissertazione sulle leggi di Sicilia, discorre delle leggi greche, romane, gotiche, saracene, normanne, moderne, che ebbero le nostre città e l'Isola tutta. Al quale vanno uniti Gaetano Sarri concittadino del Gervasi, che trattò dei diritti alla successione del regno di Sicilia, dal Conte Ruggero alla stirpe borbonica; Rosario Bisso, Francesco Paolo Beltrano, ed altri che inteser l'animo a siffatti studi. Nè fa uopo dire di Giovan Battista Caruso, di Giovanni Di Giovanni, e di Rosario Di Gregorio, i cui nomi oramai son conosciutissimi dai dotti.

(i) Pare che l'autore abbia quasi sospettata la inclinazione del suo sistema, in quel rigettare che fa i *consequenzarii*, come sopra si legge, e nell'aver voluto pubblicare innanzi le Istituzioni del Diritto Naturale, non il *Saggio scientifico* già abbozzato. Nè veramente mancò sin da principio l'appiccio di panteismo al nuovo sistema, che fu pur scioccamente chiamato *spinozismo spirituale*, quando nel Miceli se vi ha è alcun che del Bruno, e assai poco, meno le forme metodiche, dello Spinoza. Il Manni assomma brevemente le differenze precipue tra il nolano e l'olandese, così: « Spinoza move dalla sostanza, « Bruno dalla causa; quegli parla di attributi e di modi, questi più volentieri di atti e di forme; l'uno vede per ogni « dove attinenze d'identità, l'altro attinenze d'attività..... Spinoza pone una infinita reale molteplicità, e l'unità sua è « subbiettiva ed apparente. Bruno invece assorbe ogni cosa « nella reale unità, semplicissima e pure seconda, dell'universo». Prefaz. al *Bruno di F. Schelling*, § III, ed. cit.

Invero, l'Ente vivo reale agente in perpetua novità del nostro Monrealese si accosta tutto ai placiti del Bruno, anziché agli assiomi dello Spinoza, alla cui forma sillogistica ed este-

riore forse si deve la rassomiglianza voluta tra il filosofo di Monreale e l'altro di Amsterdam. A confermare il qual giudizio valga il passo dello stesso Miceli, ove dice che l'*Ente vero* non può essere che *uno*, essendo infinito e semplice; stanteche « dove esistono due cose nel tempo stesso, limite e circoscrizione dar si deve ». E segue : « da questo punto chiaro appare quanto discorde sia il nostro col sistema del Spinoza, « egli che una sola sostanza reale ed unica ammisse è vero, « ma questa composta, vale a dire molteplicità di sostanza qual'è « la materia. Vero è che unica chiamolla, ma in verità e a « parte rei multiplice esser dee, perchè la materia come si « sa costa di tanti punti fra se divisi in essenza : il mio stabilisce un essere, ma questo semplice. Onde, le conseguenze « di questi due sistemi fra se oppostissime esser deggiono : « come opposte sono le premesse, quanto opposti sono composte e semplice. Imperciocchè ognuno saper deve che un « termine può essere generico e racchiude fra se specie differenti; come Sostanza, Essenza, può significare sostanza « semplice e composta, la natura delle quali è fra loro oppostissima. La sostanza materiale rovescia la libertà, la quale « sodamente conferma la semplicità di essa sostanza. L'Essere « divino e l'essere composto seu materiale son ripugnanti: Essere semplice ed infinito somministra la vera e genuina idea « di Dio. Il sistema della materia rovina onninamente ogni « legge divina ed umana come ogni sorta di religione ; e le « sole leggi fisiche e meccaniche del fato e necessità ci lascia : « dalla semplicità della sostanza la vera e genuina religione « con ogni legge di società si arguisce e comprova. (V. Saggio « storico mss. cit. p. 32) ».

Così dallo stesso Miceli abbiamo quanto distante giudicava il suo sistema da quello dello Spinoza; e come mezzo secolo innanzi opponeva il suo giudizio a quello che ne doveva dare il Cousin intorno alla religiosità del sistema Spinoziano, e alla

frequente parola di *Dio*, che il francese filosofo s'ingegnò prendere in buon senso, comparando l'ebreo olandese al pio scrittore del libro divino dell'*Imitazione di Cristo*; come il Novalis non dubitò dirlo *ebbro di Dio*, e lo Schleiermacher *santo e sconosciuto*! Ma, comunque siasi diverso il principio Spinoziano da questo del Miceli, non isfugge intanto il nostro Monrealese ai corollari del panteismo, il quale è per fermo chiarissimo in quella *spiegazione del sistema* che fa nel *Saggio storico*. In questo ci dice ch'è dello stesso essere la necessità e la contingenza; « la necessità da parte dell'Essere, ma questo sempre nuovo; la contingenza da parte dei termini »: la quale è mutazione puramente estrinseca, novità che « nasce dall'essere eterno senza dividersi, ed in esso di « bel nuovo si nasconde per accidenti estrinseci dei quali si « veste e si adorna per se medesimo l'Ente vivo. E questa « sorta di mutazione *Vita* più propriamente s'appella, e perfezione arguisce piuttosto che no..... giacchè se quest'Essere « infinito nuovo sempre di sua natura non fosse, *morto* non « viro dir si dovrebbe » (*Saggio storico* cit. p. 35).

Però non so con qual ragione si è voluto chiamare il sistema Miceliano *panteismo ben inteso*, spiegandolo non *tutto-Dio*, ma *tutto in Dio*. Il panteismo comunque s'intenda, stando al suo nome non cangerà mai natura: il *tutto in Dio* non è stato mai panteismo, ma sincera e schietta filosofia ortodossa, alla quale non conviene per nulla il nome di panteismo *bene inteso*, dando per tale il sistema miceliano. Meglio che difendere cosiffattamente il sistema, giova scusare l'autore, e non renderlo colpevole di un errore che non mai volle, religioso e sincero di mente e di cuore com'egli cra.

(j) « plura quoque alia extare ejusdem Micelii opuscula, sive ab ipso exarata, sive ab aliis ejus ore excepta, conscriptaque, mole quidem brevia, sed merito satis profecto gravia, satis grandia, quorum hic seriem texere non duximus.

Multa in iis ad philosophiam, quamplura ad Theologiam plurima προς την ασκησιν pertinentia doctissime explicantur ». ZERBO. *Vit. cit.* p. XXXII.

(k) La scuola di Monreale meriterebbe invero qualche lavoro di proposito ad illustrarne gl'ingegni che la mantennero fiorentissima sopra gli altri studii dell'Isola, e niente seconda a quelli dell'Italia di mezzo e di sopra. E mi ha fatto meraviglia come il prof. Ranalli passava in silenzio nelle sue prime lezioni all'Istituto superiore fiorentino (4^a lez. orale. Fir. 1861) lo studio di Monreale; il quale sebbene d'istituzione clericale, accolse la miglior gioventù di tutta l'Isola, e vantò maestri da non iscapitarne qualsiasi altro studio letterario; nè forse ebbe pari allora nelle scienze in cui insegnavano V. Miceli, Nicolò Spedalieri, e poi Saverio Guardì e Giuseppe Zerbo. Ma con Monreale, il prof. Ranalli dimenticava eziandio lo studio di Messina, onde uscì la coltura delle lettere greche in Italia allora che ivi insegnava Costantino Lascari; e l'Università Catanese tanto illustre sin dal 1445 che veniva da Re Alfonso fondata; e lo studio di Palermo alla cui gloria bastava avere avuto tra suoi professori Rosario Di Gregorio, Domenico Scinà, ed altri nomi ancor onorati e chiarissimi.

A proposito poi della scuola Monrealese debbo qui notare che quindici anni addietro se ne scriveva brevemente dal can. Nicolò Di Carlo; ma con savie parole, e dando l'annunzio di un disegno che fa molto onore al detto professor Di Carlo. Così scriveva in una nota al suo discorso per Giuseppe Saitta, illustre alunno e maestro degli ultimi di essa scuola. « A mostrare col fatto ed in modo veramente splendido e duraturo
« alla repubblica letteraria il valore, il carattere e le vicende
« della scuola di Monreale, sarebbe lavoro bello ed altamente
« commendevole il raccogliere, e pubblicare in unico corpo
« tutte le opere più egregie, già stampate o ancora inedite,
« che nei tre stadii della coltura di Monreale sono state scritte

« dai più grandi uomini di quella scuola. A siffatte opere ag-
« giungerei i ritratti degli autori; e all' intera raccolta darei
« il titolo di *Biblioteca della Scuola di Monreale*. Ecco il ca-
« talogo di quelle opere con l'ordine onde io vorrei eseguita
« tale edizione : »

« 1. *Opere di Antonio Veneziano*, in un volume.

« 2. *Disegni dei dipinti, lavori architettonici ed incisioni di*
« *Pietro Novelli, con l'aggiunta di quelli del padre e della fi-*
« *glia*, in un volume.

« Ogni disegno dovrebb'essere illustrato da una piccola prosa,
« ed a tutto il volume dovrebbe precedere un discorso sulle di-
« verse cause ed età del triplice stile del Novelli.

« 3. *Opere di Francesco Testa*, cioè quelle che egli scrisse
« in Monreale durante il suo Arcivescovado, in un volume.

« Questo volume potrebbe compilarisi giusta i lavori prepa-
« rati da Benedetto Saverio Terzo, i quali ritrovansi in questa
« Biblioteca del Senato di Palermo.

« 4. *Opere di Vincenzo Miceli*, in un volume.

« 5. *Opere di Niccolò Spedalieri*, in tre volumi.

« La confutazione di Freret dovrebbe riprodursi sulla seconda
« edizione assai più ricca della prima che scioccamente fu se-
« guita dagli editori di Palermo nel 1831.

« 6. *Opere di Saverio Guardì*, in tre volumi.

« 7. *Raccolta di Prose latine ed italiane*, in un volume.

« In questo abbraccerei le migliori prose del Barone, del Pu-
« pella, di Giuseppe Zerbo e di altri che più tardi fiorirono.

« 8. *Raccolta di Poesie latine ed italiane*, in un volume.

« Questo volume dovrebbe contenere le migliori poesie del
« Barone, del Murena, dell'Accademia dei tempi del Testa, i
« versi di Biagio Caruso, del Petralia, del Nascè, del Raimondi,
« e di altri contemporanei.

« 9. *Opere di Giuseppe Saitta, di Antonino De Luca e di*
« *Nicolò Cirino*; in un volume.

« 10. *Opere archeologiche e storiche di Niccolò Maggiore, insieme con la storia, ancora inedita, delle strade antiche e moderne di Sicilia*, in due volumi.

« Le opere di Niccolò Maggiore in generale distinguonsi per la materia storica ed archeologica, ma non sono pregevoli per lingua che sente del duro, nè per stile che è soverchiamente secco. L'autore tutt'astratto nella cosa, poco curava l'ornamento.

« 11. *Breve storia della Scuola di Monreale, e biografia degli uomini più insigni che in vari tempi l'illustrarono.*

« Questo volume scriverei secondo l'idea da me data nel presente elogio sulle tre età della cultura della Scuola di Monreale. (v. Opere del prof. NICOLÒ DI CARLO. v. 4, p. 370-71. « Pal. 1849) ».

Sarebbe una siffatta raccolta veramente di molto onore allo studio Monrealese; e arricchirebbe non poco la storia letteraria italiana. I soli di cui si è qualche poco parlato sono il Veneziano, il Miceli, lo Spedalieri, il Guardì, il Cirino. Del Miceli si scrisse apposta da un tal Rinaldi, dal p. Salvatore Scilla dei fr. min. Convent. fautore delle dottrine miceliane sino a non vedervi il loro errore fondamentale; e dal siciliano De Luca, ora cardinale, e alunno del seminario di Monreale, negli Annali di religione. Ne sposò eziandio brevemente i principii il prof. Salvatore Mancino nella seconda edizione dei suoi Elementi di Filosofia; come pur ne fece parola il prof. B. Poli nei suoi Supplimenti al Manuale di Storia di Filosofia del Tenneman, e l'ab. Terzo concittadino del Miceli, parlando del Guardì nel volume di Sermoni e panegirici che pubblicava di questo scolare dell'illustre filosofo.

Il Cantù nella sua Storia di cento anni non ne dice che appena una parola; colpa non dell'illustre storico, ma dell'ignoranza in cui sono state generalmente le cose di Sicilia.

Prima intanto di questi ne trattò lo Scinà nel suo Pro-

spetto della storia letteraria di Sicilia nel secolo XVIII, e ne scrisse l'ab. Cassinese Rivarola, e sin dai tempi istessi che il Miceli insegnava il suo sistema ebbe pubblicamente oppugnatore il calmaldolese Isidoro Bianchi, che pur insegnava lì nel Seminario di Monreale, e in due scritti pubblicati col titolo *De immortalitate animae*. (Pal. 1761), *De existentia Dei*, (Palermo 1772), confutava le dottrina del Miceli sotto nome di Spinoza. Era forse questo oppositore uno di quei *consequenziarii* di cui parla sopra il Miceli, difendendo i suoi principi.





IL MICELI

OVVERO

DELL' ENTE UNO E REALE

DIALOGO PRIMO

INTERLOCUTORI

VINCENZO MICELI, GIUSEPPE ZERBO, SAVERIO GUARDÌ (1)

Chi ha veduto Monreale e le sue pendici coronate d'aranci, di poma, di vigne e di case, e girate di viali e fresche per fontane e ruscelli; richiami alla memoria il più sereno e tepido giorno di maggio, e l'aura odorata delle zagare e di mille fiori che spira per quei beati giardini che dai monti scendono graziosamente alla marina, e imagini essere un giorno siffatto, e l'ora mattutina, quella di che si piacquero Vincenzo Miceli, Giuseppe Zerbo e Saverio Guardì a questi loro nobilissimi ragionamenti. Usciti di città e data un poco di volta per gli orti suburbani, riuscirono a un praticello che a dosso di un poggetto aveva a' piè gran parte della valle oretea, e sopra il cielo limpidissimo, e innanzi l'azzurro del mare e le torri di Palermo, e di lato la città di Guglielmo, la normanna Cattedrale di marmi e d'oro, e la Badia che l'è contigua nè meno famosa pel suo antico Chiostro dalle mille colonne.

(1) v. Schiarimento I. in fine del volume.

Quivi adagiandosi il primo sul fiorito terreno il Miceli, quasi lietissimo di godere quel variato sguardo che si appresentava; tu ci hai portato in luogo, disse al Zerbo (che col Guardì gli stava attorno in riverenza), onde stamattina non vorrei più partirmi; così è bello, delizioso, e proprio di questa isola divina! Sento più che mai la vita che è sparsa per tutto; e mi pare ci circondi l'alto onnipotente che porta così stupende meraviglie! Nè più ci volle perchè i due scolari già scorgessero ben riuscito il loro pensiero, che il maestro in luogo così arioso e aperto potesse meglio che in scuola lor favellare di sua dottrina intorno al mondo e alla vita dell'Essere divino. Onde, tostamente il Zerbo diè l'appicco al discorrere, e ad ingegno rispose:

Zerbo. E luogo, o maestro, da potersi ben ricreare la mente troppo attesa allo speculare; e a così cara vista Dio vi parlerà delle sue opere con più profondo e affettuoso linguaggio.

Miceli. Veramente è così: e tutte queste cose intorno non sono che parole di Dio (1), e manifestazione della sua vita. Il mondo è stato sempre per me come un gran libro scritto dalla sapienza divina, in cui l'uomo dee leggere e studiare i grandi misteri di questo mare dell'essere.

Guardì. Mare, in cui voi solo, o maestro, avete potuto confortarci ad entrare; e senza cui noi avremmo ritirate le vele.

Zerbo. Non senza ragione piaceva a Pitagora far' uscire gli scolari in sul far del dì, e andare lungo il mare; o a Platone sedersi sotto ai platani e nei giardini, all'ombra de' quali rivelava al nostro Dionisio i secreti sensi del suo insegnamento (2). Il mare

(1) v. Schiarim. II.

(2) PLATON. *Epistol.* II. Dionisio: « dum sub lauris in horto »

e la campagna mandano quasi luce divina alla mente.

Miceli. Bei ricordi questi dei nostri padri; e della più antica delle scuole di filosofia, qual fu la *Italica* poi detta *pitagorica* ! Io non vagheggio, miei cari, nè altro ho sempre dinnanzi alla mente che quei tempi fortunati quando italiana era la scienza che dirozzava quelle genti antiche; e di Magna Grecia uscivano gli ordinatori delle città e degli Stati, accompagnandoli arti, religioni, civiltà, tutto insomma per cui si componevano a illustre e libera convivenza le rozze borgate d'Italia e di Grecia. E mi raffiguro in quanta riverenza fossero Pitagora, di cui si favoleggiavan miracoli e divina origine; Zenone e Parmenide, dei quali l'uno diè nobilmente la vita per la patria, l'altro fu tal maestro che dal suo nome volle Platone chiamare il più alto dei Dialoghi suoi; e tra questi Empedocle agrigentino, capo del neopitagorismo siciliano, difensore dei diritti del popolo contro i signori della sua città, ordinatore di uno stato libero, datore di salute a quei di Selinunte oppressi da annua infermità: tale infine che un antico poeta ebbe a dire:

. . . non par ch'egli d'umana
Progenie fosse (1)

L'antica sapienza fu tenuta qual patrimonio dei popoli greco-latini, e massime la filosofia che presso di noi primamente ebbe scuole quando altrove non più si trovassero che misteri e santuari e oracoli; e dai colleghi filosofici di Crotona, Metaponto, Agrigento, occupati di speculazione e di pratica, dell'armonia degli enti e del reggimento della cosa pubblica, restò ad essa sapienza quel fare pratico che non la perdettero in vuote astrazioni e sterili sottigliezze; o, se molto

(1) LUCRET. *De rer. Nat.* L. I. traduz. del Marchetti.

male fu condotta dai sofisti, ebbe vigore di rifarsi e ripigliare lo smarrito suo andare. Queste cose ripensando sovente tra me e me, e non senza molto dolore che oggi l'Italia pare aver perduta la sua sapienza; mi venne in animo di cooperare per quel che mi valessi alla restaurazione dell'antico senno, da cui solamente si può indi avere la virtù pratica e civile: e tal'è stato l'intendimento di questa scuola, di cui fate voi, carissimi giovani, eletta porzione, e forse un giorno sarete caldi propugnatori e maestri ».

Arrossirono i due giovani come confusi della fiducia che nel loro ingegno e negli studj loro poneva il maestro, e già avevano ottenuta: onde tra riverenti e confidenti si fecer animo di pregare il Miceli che sull'esempio di quelli antichi presso cui gli scolari si dividevano in ascoltatori delle dottrine esoteriche, e in studiosi delle acroamatiche; li volesse tenere in speciale favore, e fosse con loro larghissimo de' suoi pensieri.

Miceli. Quegli istituti di secreto insegnamento, (rispose il Miceli) sono già andati via; e buon per noi se mai non fossero stati, essendochè ad essi si deve se il senso di molti luoghi degli antichi filosofi oggi per noi è inesplicabile, riferendosi appunto a quell'insegnamento orale e appartato. Io adunque non ho in secreto dottrina che sia altra di quella della scuola: ma, a soddisfare la vostra domanda si posson ben ripetere le dottrine, come per via di seconda scuola, o meglio, di amichevole conversazione.

Zerbo. Così alla familiare ci riuscirà meglio raccogliere la mente dei vostri discorsi.

Miceli. Ma più di tutto raccogliere questa luce divina che tu hai detto venire dal mare e dallo steso o valle che abbiain di sotto. Sì raccogliela, o mio Giuseppe; nè altra dolcezza potrai trovare in vita che questa uguagli!

Zerbo. Studierò io in essa quanto possono le mie forze: ma per l'amore che in noi avete posto verso così altissima sapienza, vi pregherei che qui in mezzo a tanta bellezza di cose, e cielo e mare sereni e placidissimi, seguiti un poco il vostro ragionamento sul Mondo; sì che ci sia qui e piacevole e non difficile la severa dottrina.

Miceli. Del Mondo vi ho parlato più volte: e pur mi arrendo al vostro desiderio, nel quale mi compiacchio come di cosa onesta e mossa da virtuoso ardore.

Guardi. Nè dovete voi riferir questo nostro desiderio che a voi stesso; essendo tutto vostro quel che è in in noi di scienza, e da voi portato a crescer sempre e sempre.

Miceli. Questo Mondo, o figliuoli, che è per noi o inteso o veduto, *intelligibile* ovvero *aspettabile* (1), secondo il linguaggio di nostra scuola; è contingente e accidentale, perchè è un atto; e quindi temporaneo come pertinente a determinata azione, che tal non può essere se non nel tempo. E intendetelo bene, che non l'azione in se stessa, la qual si può avere equazione con l'Ente vivo medesimo, è temporanea; ma sì la serie in che sta il tempo e nella quale è il mondo. Rispetto all'Ente agente o alla sostanza delle azioni, non si dà tempo; e se volete l'Ente che è sempre istesso in ogni azione, attendete con la fantasia ad un asse che si rivolge sopra se stesso. Nè come intelligibile il mondo è altrove che nell'essenza reale, fuori di cui nulla si dà o si può dare. (2).

Zerbo. E come questo avvenga mai?

Miceli. Sovvienti che solamente l'Uno è reale; e però

(1) v. Schiarim. III.

(2) v. Schiarim. IV.

il mondo intelligibile che sta sotto all'aspettabile non può essere che in esso Uno. E guardati di credere intanto che nel mondo aspettabile sia tutta l'infinita Essenza, e vengano conchiusi tutti i termini della vita divina. Egli non è che uno stato peculiare solamente dell'Onnipotenza, ed involve non solo privazione di maggior essere, ma carenza del tutto della divina Sapienza e Carità. È come il sedere o il camminare di un cotal uomo, che sono *stato*, e nulla più, ma l'uomo è più dell'uno e dell'altro stato, perchè può stare non sedendo o camminando; quando il sedere o il camminare è necessità che stieno con l'uomo. Del modo stesso, o miei giovani, l'Onnipotenza per se può stare senza quel peculiar termine di sua vita; ma il mondo non ugualmente. La continua novità non porta all'Onnipotenza che quello stesso che dà all'uomo lo stare o il camminare, cioè, nessun mutamento nell'essenza,

Guardi. Ma come il mondo essendo un tale stato dell'Onnipotenza, non sia pure Sapienza e Carità divina?

Miceli. Non lo è, perocchè la Sapienza è lo stato dell'Essenza che si conosce intrinsecamente per cognizione reale; e la cognizione del mondo, che è quella dell'uomo, è sperimentale e fenomenica; nè è quindi mai la Sapienza istessa. Chi mai può dire che il mondo conosca le cose sì come sono in se stesse, e intenda le origini prime? Onde è, che nè pure il mondo si può dir Carità, la quale non è che ov'è l'Onnipotenza insieme e la Sapienza.

Zerbo. E d'ond'è, o maestro, nel mondo quell'armonia delle nature e quel misterioso senso che spira per tutto con la vita, e gli antichi dissero Amore, il più vecchio e il più giovane degli Dii, da Platone rappresentato nell'Ero e nella Musa che tutto legano e tirano a se? (1)

(1) v. Schiarim. V.

Miceli. Questi amori delle nature brute e dell'uomo, non vengono dalla cognizione intrinseca o reale che è la Sapienza: onde, comunque sieno, non potranno mai essere la Carità, che è relazione interiore tra l'operazione e la cognizione dell'una e dell'altra. E comechè il mondo sia nell'Onnipotenza, pel difetto della Sapienza mancherà sempre la relazione ond'è la Carità; e però non mai sarà questa. Da ciò, che il mondo aspettabile non è Dio. Che, se Dio è Essenza in tre persone, cioè Onnipotenza, Sapienza, e Carità, e il mondo non è nè Sapienza, nè Carità; è facile lo scorgere che questo mondo non sia Iddio. Ma, quel che v'ha di positivo e di perfetto in esso, nasce intanto dall'Onnipotenza, ovvero dalla vita fisica divina.

Guardi. E in che sta questa vita fisica di Dio?

Miceli. Sta nell'essere sempre e infinitamente nuova nella varietà delle cose che belle e nuove appariscono. Nè a questa novità infinita si può porre limite, essendo l'Essere sempre vivo o in azione, nè in nuova cosa qualsiasi tutto compreso; come, non mai si potrà tutta intendere la novità, non potendosi per la cognizione del mondo penetrare intrinsecamente tutta la Forza infinita (1). Sì che, questo mondo è parte dell'infinita novità; e resta sempre alcuna faccia imperstrutabile della vita infinita, della quale l'uomo si diletta, ma imperfettamente. E perocchè è parte o determinato stato dell'Onnipotenza, tu dovrai tener questo mondo come accidentale; o, se ti piace, come l'*Onnipotenza estrinsecamente considerata*. Intrinsecamente ella è la *Ragione di agire infinita*, e sta eterna; quando all'estrinseco si porge invece come *termine di azione*, e però come contingente, perchè dura certo tempo e a nuovo termine cede, e in altro stato si pone, in tanto

(1) v. Schiarim. VI.

flusso delle cose mondiali. Guarda all'acqua del mare come irrequieta si agita, e le onde si accavalcano: dirai che le onde son altro che l'acqua, e non già che han l'essere in essa medesima? Per lo stesso modo, noi non cogliamo la Ragione agente che nei termini suoi, nei quali erompe e continua sussiste; però il mondo non è la Forza, bensì i termini e i fenomeni di essa, sotto ai quali vive infinitamente come in suo trastullo l'Onnipotenza. E tenete in mente che la durata stessa di questi termini non è per loro virtù, ma per generazione continua di essa virtù infinita.

Zerbo. Adunque sarà pure il mondo infinito?

Miceli. Sarebbe stoltezza credere che questo mondo sia tutti gli stati e tutte le partecipazioni successive ed estensive della vita fisica divina, o dell'Onnipotenza. Ogni stato o determinazione speciale non può essere tutti gli altri, essendo limitata; e stato o determinazione limitata, perchè speciale, è il mondo; il quale pertanto è finito, nè potrà aver tutta compresa l'Onnipotenza. Chi non scorge limiti in questa faccia divina, o si volga al cielo, o alla terra? E se pur vi sia qualche termine dell'infinita novità, oltre questa estensione, non avrà pure i suoi limiti? anzi, se il mondo, pognamo, nel suo ambito abbracci tutti i termini, non uguaglierà mai l'infinità: stantecchè, ove è molteplicità ivi è numero, e ove è numero ripugna che stii lo Infinito. L'Essere sempre nuovo è infinito; ma i termini della novità sono per se stessi limite e finitudine, e per la successione si escludono a vicenda, mentre solamente la virtù divina che loro sottostà, è, fu e sarà sempre infinita.

Guardi. Nè manco dunque il mondo sarà eterno.

Miceli. Assai bene hai detto: non può essere nè manco eterno, costando di determinata serie di contingenti, ed essendo, come si è detto, novità dell'On-

nipotenza; cioè, stato ch'ebbe suo principio. Arrogi, che il mondo ebbe cominciamento non solo come determinato stato, ma pur quale cognizione estrinseca di esso stato. E avendo rispetto al cotale stato determinato, tu potrai dire che sia e non sia l'Onnipotenza; come dell'onda che parimente è e non è l'acqua del mare. L'Onnipotenza nella sua vita è vita di Dio; nè potrai dirla sottosopra mondo o non mondo: ma, se alla sua novità qualsiasi, o stato qualunque, si unisce carenza di ulteriore essere, avrai già bello e fatto il mondo, che acconciamente si dice essere dal nulla, cioè da carenza di maggior essere, o se vuoi da limitazione di vita. Sì che, più o meno è la perfezione, ove più o meno è la carenza; come più o meno è di continuo, ove più o meno di linee ti si appresentano. Da ciò intendete, perchè è finito il termine dell'azione onnipotente; perchè i Teologi dicano, che l'azione divina *terminativamente* sia finita, benchè in se stessa si identifichi con l'essenza, e sia infinita. La creatura nacque dal termine che pose all'azione sua stessa l'Onnipotenza, e il suo costitutivo è la carenza di ulteriore perfezione. La carenza che è il nulla aggiunta al positivo ch'è l'essere, diede la creatura (1). Ma questo non è tutto: sì il termine, che la carenza, dovean entrare in cognizione che percepisse questo *ludo* mondiale, affinchè il mondo avesse la sua idea. Furono sempre e innanzi continove le azioni dell'Onnipotenza, ma non si posson dire Mondo, mancando l'idea di questo. La vita fisica di Dio intrinsecamente è una, e si conosce una per cognizione sua *intrinseca*: ma dividendosi esternamente in limiti, vien ad essere obbietto della cognizione il multiplice e il diverso; e in questo sta la cognizione *estrinseca*, cioè la cognizione

(1) v. Schiarim. VII.

con l'attuazione dell'accidentale, del temporaneo, e del fenomenico (1). Tal chè, fa uopo alla creazione del Mondo, e della cognizione estrinseca ch'è l'idea sua, e dei termini che a siffatta cognizione rispondono, nei quali l'uomo crede una essenza lor propria, quando non sono che termini esterni di unica e semplice interiore essenza. Le cose che innanzi ci stanno si veggono nel loro flusso per la cognizione estrinseca che di se ha l'Onnipotenza: e ovunque tu ti volga, non vedi che la faccia dell'Onnipotente Iddio. In quello che l'Onnipotenza conobbe se stessa estrinsecamente, già cominciò ad esistere il mondo; questo mondo che pertanto pigliò il nome di opera *ad extra*, e libero fu a Dio il farlo, non riuscendo ad essere che termine di sua azione, e obbietto di sua estrinseca cognizione (2).

Se mai siete paghi, questa è la dottrina che io reputo doversi tenere del mondo.

Zerbo. Anzi ch'è paghi, ci avete tenuto così sospesi a tanto stupenda dottrina, da dimenticare noi stessi. Solamente se a voi piaccia, saremo pur lietissimi a sapere come la total cognizione estrinseca di che avete toccato, si legghi per altro verso con l'anima umana.

Miceli. Eccomi a soddisfarvene. Sai tu che sia l'anima umana? Ella è la Forza agente con coscienza, o meglio (perocchè in se si compiace per la cognizione), la voluttà fisica con coscienza. Senza la cognizione estrinseca, questa voluttà non è che l'Onnipotenza in se stessa considerata; la quale non esce in anima che appunto in questa estrinseca cognizione che ha l'uomo. Ora, questa cognizione estrinseca che è

(1) v. Schiarim. VIII.

(2) v. Schiarim. IX.

coscienza, è determinato stato o partecipazione della Onnipotenza, essendo tale il mondo aspettabile al quale appartiene; e però è contingente e finita, quando la sola volontà fisica è eterna, siccome è in se l'Onnipotenza. Nè mai questa cognizione è necessariamente; essendo la materia contingenza e non più. Si ch'è, sotto questo rispetto l'anima ebbe cominciamento, come cognizione esterna già temporanea: nè si confonde con Dio. Voi sapete che Dio già sia e Sapienza e Carità; il che non è l'anima: ma per di più ella nè manco è la stessa Onnipotenza; ch'è, l'Onnipotenza è ragion di agire sempre infinitamente, ovvero è forza che sottostà ad un'infinita novità, mentre per se è eterna. Ma l'anima è solamente ragion di agire con cognizione estrinseca, che è limitata; nè già, come si è detto, è necessaria; nè se aggiungi alla ragion di agire la sola cognizione avrai un atto dell'anima, ma della Volontà fisica solamente. L'anima, poi è libera di libertà di indifferenza, come ragion d'agire o volontà fisica, che può voler questo o quello a talento: nè la coscienza o cognizione toglie alla ragion d'agire cosiffatta libertà. Che se la coscienza è rappresentazione delle azioni dell'anima, e l'anima è la ragion d'agire che liberamente fa; la coscienza rappresenta quel che liberamente è fatto, nè quindi offende la libertà di essa anima. Sotto questo riguardo di essere operazione libera, l'anima è eterna: conciosiachè, se come operazione libera l'anima è la ragion d'agire, e questa è eterna, eterna ugualmente è l'anima. E tenete ora in mente quel che risalendo a più alti principi, già vi dirò. Voi sapete che null'altro avvi più della Trinità, e tutto in lei si trova; così che, le cose tutte che sono dell'ordine naturale le hai nell'Onnipotenza, della uguale guisa che le cose sopra natura sono nella Sapienza e nella Carità. Onde, unico è il vero ente, che, perchè

vivo, sempre agisce, e i termini di sua azione fanno, siccome han fatto, e sempre faranno, il ludo continuo, al quale in presente appartiene questo mondo aspettabile (1). E l'unico Ente sempre nuovo, in ogni novità è perfetto, e dalla sua infinita Sapienza intimamente conosciuto. Nè vi riesca duro alla mente che essendo Forza una e semplicissima, possa estrinsecamente pigliare tanta varietà e vaghezza: che anzi, così molte e varie apparenze non mai potranno esaurir tutta la infinità interiore, sicchè non resti maggiore giocondità, bellezza, e maraviglia a potersi vedere (2). Infinita è la forza, e sempre nuova: e Dio stesso che costantemente e con ordine rappresenta le sue azioni, tanto che l'una all'altra segua per determinato modo, è quella che si dice Natura; o quel che, sotto altro rispetto, ordine sovranaturale dai teologi è chiamato. Ora, l'anima umana, secondo il nostro sistema, dee esser contenuta con tutte le altre cose nell'Onnipotenza; e intanto dee poter peccare, e non esser Iddio che peccchi; meritare ed esser creata e stare immortale, senza sconvenienza alcuna divina. Di questo veramente avrò altrove a dire, e con più largo discorso che non può essere il presente: tuttavia alla meglio accenniamone alcun poco. Questa Onnipotenza veduta estrinsecamente porge molte contrarietà: ma come interiore ragione, e forza semplicissima, che se ti piaccia chiamerai Anima del mondo con Platone, o Spirito che dentro anima il tutto coi poeti, o Dio con gli stoici, ovvero con noi *ludente Onnipotenza* (3); è una e immanente che sottostà a tutto come a sua azione, o stati e determinazioni, ed

(1) v. Schiarim. X.

(2) v. Schiarim. XI.

(3) v. Schiarim. XII.

è comune ai monti, ai mari, ai fiumi, alle piante, e agli uomini come tali che soggiacciono all'apparenza; e tutto contiene ugualmente, benchè diverso. Aggiungi adunque una rappresentazione conoscitiva di detti termini estrinseci; rappresentazione che è una delle innumerabili azioni nelle quali si mostra l'Onnipotenza; e in questa azione con cognizione già estrinseca, avrai l'anima umana (1). La quale, siccome ogni stato estrinseco dell'Onnipotenza, è finita; e, tenendo più o meno del nulla ovvero della carenza, sarà più, o meno, perfetta. Da ciò pure, che più o meno potrà percepire delle azioni della ragion infinita, più o meno comprenderle nella sua capacità: e così, la ragion di agire, che interiormente è infinita, nella sua esteriorità è limitata, non perchè cessi di essere infinita, ma perchè non può quella cognizione rappresentar tutto che ella fa, e raccogliere tutto il suo lume. Se appaja, a ragion d'esempio, lume in una piazza, perchè col suo chiarore non illuminerà tutto il largo, dirai che la piazza non resti in se qual sia? o non meglio che il lume ne faccia parte vedere, non diffondendosi per tutto? Così fatta è quella che diciamo creazion dell'anima; non altra da quella di tutte le azioni della Onnipotenza. Però, quantunque questa sia stata, è, e sarà sempre, non è stata intanto sempre anima umana; anzi potrai dire essere nè anima, nè non anima, come sopra si disse del Mondo. Ciò che dà il costitutivo o la forma dell'anima, ponendo la ragion di agire in essere di anima umana, è appunto la cognizione estrinseca e limitata, senza il cui stato non potrebbe mai darsi quest'anima. Impertanto, se da un lato e per se stessa la ragion d'agire non ancor limitata da cognizione, ha libertà fisica, nè soffre coa-

(1) v. Schiarim. XIII.

zione intrinseca, nè altra ragione di sua novità continua conosce oltre se stessa; tostocchè avviene la cognizione estrinseca, si volge in *morale* quella che era libertà fisica, e per detta limitazione talune cose le appaiono buone, tal'altre male.

Guardi. Adunque l'anima di sua essenza è Dio; e non è anima che qual forma determinata della cognizione estrinseca.

Miceli. Certamente. E per sua essenza che è la forza della libertà fisica, può fare quel che vuole, eziandio il difforme; mentre è eterna l'azione che apparisce sotto la cognizione della conformità o difformità, tutta propria del termine esteriore, che si rappresenta nella cognizione, e non si riferisce alla ragione di agire che è eterna se non per la relazione temporanea. Chè, conoscendosi le cose tutte dalla ragione di agire, in quanto è in sè o in quanto è Dio, non per cognizione sperimentale limitata esteriormente, siccome avviene dell'anima; ma per la Sapienza che vede nel fondo di tutto con cognizione infinita; esse cose appariscono e sono fra se conformi, e non ci ha contrarietà di buone e di cattive, nè ha luogo il peccato: il che non può darsi nella cognizione limitata. E tutto questo avviene perchè la Sapienza ha sempre per oggetto la infinita, e continuamente agente Onnipotenza; la quale in qualunque siasi novità sua si mostra perfettissima, come perfettissimamente è conosciuta e si gode. Onde, l'imperfezione, ovvero il meno o più di libertà nasce dalla circoscrizione estrinseca; e da ciò la limitata cognizione, che è la forma dell'anima, in cui si rappresenta l'estrinseca faccia della Forza continua. Ma la volontà fisica di Dio, che in se stessa a nulla soggiace di tutto questo, come essa vuole, fa ogni cosa; e come flui e ritornò, dall'Onnipotenza fluisce, e a lei ritorna, ogni cosa che si

vede nell'ordine di natura. Sempre medesima fu in Dio questa partecipazione delle cose che si scorge sotto certi limiti, e in certo tempo: nè la volontà fisica divina soffre divisione di sorta. È la volontà morale che opera sotto la limitazione, e può dirsi quasi porzione della Volontà fisica: e in siffatta volontà morale, non mai nella fisica, può esser qualche volta desiderato il bene. Tuttavia, questa porzion di bene che non si ha ne' limiti esteriori della Volontà fisica, necessariamente sempre è, e di necessità si trova nella somma di tutti i termini, come novità infinita di forza continua. Una è la volontà, o la chiami dell'uomo, o di Dio; solamente la limitazione che fa la moralità, appartiene all'uomo: e tutto quello che vedi nel mondo aspettabile avviene sempre per la Volontà fisica, nè l'uomo può cosa alcuna, o senza di lei, o in contrario. Quel che vuole Iddio è voluto ugualmente dall'uomo, e con la stessa libertà o necessità: la cognizione non reca all'azione se non la semplice moralità. Tutto fa la volontà fisica; e da questa non può aversi che il positivo e quindi il bene, più o meno se è limitata, sempre uguale alla sua azione se sia illimitata. Non devi altro alla creatura riferire che il limite; ma quel che v'ha di perfetto e di buono, è di Dio (1); o che appartenga alla cognizione limitata, o che alla ragion di agire ch'è l'Onnipotenza. Sì che, solamente rimane alla creatura la carenza di ulteriore cognizione e di ulterior bene; condizione che costituisce l'anima, siccome è proprio di ogni creatura che tiene della volontà fisica e della limitazione; la quale, tolta via la prima come bene, non è che il nulla, onde la creatura è uscita. Questa siffatta genesi e possibilità dell'anima (come quella che alla Volontà fisica illimitata

(1) v. Schiarim. XIV.

che in se stessa é Dio o l' Onnipotenza , mette esteriormente circoscrizione e limiti) ti dà per così dire una *forma partecipante* , secondo sua capacità , della *vita fisica di Dio* (1).

Zerbo. E questa partecipazione è ella avvertita dall'anima ?

Miceli. Lo è in modo che non potrebbe essere altrimenti. La cognizione, di che si è discusso, non può rimuovere da se l' idea della parte, o sia della forza partecipata, e così nè pure l'idea di Dio, almeno come Onnipotente e creante : chè, quantunque nell'uomo la volontà fisica o la Forza infinita sia dal di fuori circoscritta dai limiti della cognizione, e quindi non è che partecipazione o particella della vita divina; tuttavia, sotto la partecipazione sta tutta la Forza infinita, come semplicissima e non capace di composizione.

Talchè, l'anima non può stare nè senza l'idea di se, nè senza quella della Forza infinita, la quale benchè non possa a ragion dei limiti, compiutamente entrare nella cognizione, pur esce fatta dalla negazione della prima. L'anima dee sperimentarsi, e per così dire sentirsi nella Forza infinita, in cui ha la sua sussistenza. La Forza infinita può esser considerata, o come continua azione, o come forza; e la cognizione umana, che come imperfetta è sempre esteriore, puoi riguardarla adunque o come essa forza, o come i termini dell'azione. E però se essa cognizione si affatica dai termini riferirsi alla Forza, come alla radice loro, più si accosta a Dio ; siccome per contrario quanto maggiormente nei termini riposa, tanto da Dio si rivolge anzi alle creature, e si stringe fra i limiti, che per nulla si posson dare nella Forza o radice divina. Ma raccogliendosi in se, compartecipe già della Forza, ella dee sempre intuire

(1). v. Schiarim. XV.

Dio, almeno come Onnipotente e Creatore (1). Contemplando la Forza ci troviamo nella semplicità, infinità, ecc : affissando i termini ci vengono in mano le creature, la moltitudine, la divisione; e nell'insieme la pace, ma nei termini singolari la discordia e il tumulto. Onde, ben riponete in mente queste conclusioni: 1° L'anima non può rimuover da se l'idea di Dio che dandosi tutta alle creature. 2° Essendo la Forza o la Volontà fisica, l'unico vero Essere che di necessità sempre è stato, e ripugna non essere; l'anima raccolta sopra se stessa, o contemplando la sua compartecipazione, conosce il vero Essere, eterno, immutabile; in modo che, Dio autore della natura porge alla cognizione umana la capacità del principio di contraddizione. 3° Essendo pure la Forza principio o ragion d'agire, la cui azione e termine di questa non è da essa diviso, porge il fondamento della cognizione umana ch'è la ragion sufficiente, a tutte le cose intrinseca. E poichè la Forza è sempre, ma non parimente il termine; la medesima ragion di agire, o Forza e volontà fisica, somministra alla facoltà intellettuale duplice principio di cognizione, cioè il principio di ragion sufficiente, e l'altro di contraddizione. Se non che, l'oggetto di questa duplice cognizione è sempre uno e indivisibile; e ti dà il principio di contraddizione in quanto la Forza sempre è, e come vero Ente non può non essere: ti dà quello di ragion sufficiente, in quanto essa sempre agisce ed è sempre nuova, benchè nella sua novità continua niente è da lei distinto o separato: pel primo ti riferisci a tutto quel che ha natura di necessario; pel secondo al contingente, comunque uno e sempre medesimo sia l'obbietto conosciuto. A questa unità non han guardato i filosofi e quelli che han voluto più prin-

(1) v. Schiarim. XVI.

cipii relativi, forse ingannati dalla doppia cognizione: ma uno e indivisibile da parte dell'obbietto è il vero e primo principio, cioè Dio. E dalla onnipotenza della Forza infinita che tutto può far essere, meno quello che sia e non sia nello stesso tempo; la cognizione coglie il possibile, in cui ravvisa tutte le cose. Pertanto, tutte le cognizioni che son vere nell'ordine naturale partono da Dio, e da Dio pigliano loro fermezza, e Lui solo, onde nascono, hanno per obbietto.

Zerbo. A tanta profonda dottrina si accorda intanto, o maestro, l'esperienza? Se non v'è grave, vi piaccia rendercene pur certi.

Miceli. Attendete pure, che eziandio questa è grave considerazione. È stato già dimostrato che avvi una ragion di agire, e a ciascuno è certa una cognizione che si abbia. Or nell'anima non trovate e ragion di agire e cognizione? Che si dà l'Amore da niun di sana mente è negato: e questo se lo pigli come causa, altro non è che agire secondo la conformità che si conosce; onde, non differisce dalla ragion di agire con coscienza: se lo vuoi come effetto o compiacenza, non è che il fenomeno costante o la relazion che risulta dalla congiunzione dell'azione interna o esterna con la cognizione della conformità. E però come necessaria la relazione o congiunzione, e necessario quest'Amore. Or se attentamente consideri, e senza avverso animo, le funzioni diverse dell'anima, non altro trovi se non diverse azioni o modificazioni di essa cognizione. Pon mente a qualsiasi di loro. Vorrai all'attenzione?: è la medesima cognizione in specie di analisi che vede nell'idea molti elementi; e se arrogi un passaggio della cognizione di altra in altra idea affine, avrai il *discorso*. Vorrai attendere alla *coscienza*? è certamente la cognizione di quelle cose che di diritto devon farsi. Lascio il resto a chi si diletta di tali esami, purchè

vi attenda con semplice animo ; e solo aggiungo che non senza ragione io usai della parola *coscienza* , anziché di quella di *cognizione* , nella definizione che abbi-
am dato dell'anima. Chè , proprio della cognizione egli è, conoscere le cose che perpetuamente sono possibili e vanno all'atto (il che è l'essenza della coscienza); e a noi non ce ne è dato che tanto quanto se n'ha dalla varia collisione delle cose. Adunque nella speranza che abbi-
am dell'anima, troviamo ben chiare queste tre funzioni che sono l'*azione* , la *cognizione* , e l'*amore* , e tutte e tre stanno acconciamente con la genesi che si è sposta di essa anima. In quello poi che ha rispetto alla ragion di agire o alla Volontà fisica, noi non abbiamo speranza di sua intimità, ma delle azioni; stante che l'intima ragione o l'Essere intrinseco non è penetrabile ad alcuno. Sotto la cognizione sperimentale non vengono che solamente le azioni, le volizioni cioè e le altre funzioni, ma non la forza istessa, la quale in qualsiasi sistema e più nel nostro non è conseguenza delle azioni. Per tanto le molte quistioni sulla natura dell'anima, che per se stessa è a noi impervia.

Guardi. Dunque noi che riterremo sulla natura dell'anima?

Miceli. Sai bene da una parte che l'Ente reale è uno e indivisibile e infinito; ora tieni in mente queste altre affermazioni sull'anima, che scendono direttamente dal nostro sistema; e ti basta saperne tanto, sino che più larga sposizione potrà esserne fatta in opera apposta e diffusa. L'anima umana è in tutto il corpo : e perchè meglio lo intenda, richiama alla memoria la dualità che è fatta dalla Forza o ragion di agire, e dai termini delle azioni. Se guarderai ai termini , li vedrai sottoposti alla mutazione; se attendi alla ragion di agire, la scorgerai immutabile : questa non può vedersi dagli occhi dell'uomo , quelli si ve-

dono e toccano. (1) La ragione ti si porge semplice, incomposta, non sofferente; divisione i termini ti si danno innanzi composti, limitati e senza questa condizione ti svaniscono di mano. Onde, quel che corpo chiamiamo, è composizione e somma di termini, quasi faccia della forza, che per continua sua azione ingenera i termini, ed esteriormente li cresce, ed è detta *anima*, comune alle piante, ai bruti e agli uomini. La quale come forza che percepisce le mutazioni, e tien abito sensitivo si ha ugualmente nei bruti e negli uomini, ma come tale che nella sua coscienza o cognizione estrinseca molte cose distingue, e degli obbietti proposti può attendere a quelli che vuole, è razionale, ed è propria dell'uomo (2). Il resto, come sentire, vegetare non è della sola natura umana come umana, ma pur della bruta e vegetale, comechè la forza sia la stessa è indivisibile. E però intenderai bene, come la Forza che è semplice sia in tutto il corpo, o meglio nella molteplicità dei termini, senza che parte ne sia priva; come l'anima sia immutabile e indivisibile, invisibile, e semplice, quando il corpo è mutabile, divisibile, visibile, e composto (3).

Guardi. Pare poterla dire, o maestro, della sostanza di Dio.

Miceli. Non mai, o figliuoli. La sostanza di Dio è essere per se stessa sussistente necessariamente nella Onnipotenza, Sapienza, e Carità, in che sta la formale ed essenziale sua santità. Ma l'anima non è Sapienza e Carità; e quindi non può dirsi della sostanza di Dio. Nè manco potrete dirla l'Onnipotenza: ma solamente partecipazione di lei. Altra cosa è l'essere del

(1) v. Schiarim. XVII.

(2) v. Schiarim. XVIII.

(3) v. Schiarim. XIX.

quale si partecipa, altro l'essere stesso partecipato: il primo è essenzialmente infinito e illimitato, il secondo finito e limitato, e però essenzialmente imperfetto. Il primo ha l'essere suo da se stesso; il secondo propriamente dal nulla, e se alcun che ha di perfezione, lo riceve per effusione del primo, essendo ogni Bene per sua natura diffusivo. E poi, qualsiasi partecipazione non mai potrà dirsi essere la stessa che l'essere di cui partecipa: nè però è la stessa Onnipotenza. Aggiungi, l'anima poter peccare, e trarre questa possibilità dai limiti; ma, Dio, benchè sia libero, non poterlo mai: metti sopra ciò, che se togli alle perfezioni dell'anima i limiti (che fanno il suo proprio essere), non trovi che l'Onnipotenza; in modo che un'anima giusta senza limiti non sarebbe che Dio stesso.

Guardi. Il peccato è adunque dai limiti.

Miceli. È dai limiti; e per questo non si trova che nei termini, ovvero nelle creature. L'anima per se nulla conosce di difforme; ma alcune cose più altre meno conformi; e però sempre agisce sotto la rappresentazione del buono, o della cognizione della conformità. Il peccato sta nel fare quel che si conosce meno conforme in collisione di maggiore conformità; sì che quanto è meno la conformità in collisione che si sceglie, tanto è più il peccato. Tutto quello che è nel Mondo, ha sempre con se una qualsiasi conformità, e perfezione; poichè tutte le cose non sono, come si è detto, che termini di azione che vengono dall'una semplice e vera Sostanza con cui hanno perpetuo consenso e conformità; essendo impossibile che l'azione ripugni al principio agente. Dippiù, qualunque si voglia partecipazione del primo Ente, include di necessità una certa perfezione; chè la partecipazione dell'Essere allora avviene che i limiti o la carenza si appropriano quasi parte della perfezione dell'Ente partecipato.

Tutte le cose partecipano l'essere della sostanza per estrinseca limitazione, la quale può portare maggiore o minore partecipazione di perfezione, ma nessuna sarebbe impossibile, non restando altrimenti che il puro nulla, ove non hai qualsiasi partecipazione. Nè solamente queste cose che si veggono nel Mondo, contengono un che di partecipazione alla perfezione dell'Onnipotenza di cui son termini; ma ci appariscono pure con alcun che di conformità, e non mai in assoluta e generale difformità. L'assoluta imperfezione e universale difformità, è il puro nulla, nuda carenza, contraddizione, che l'intelletto mai potrà intendere ed osservare; avendo bisogno la mente umana all'esercizio delle sue facoltà del positivo, e di una perfezione, conchiusa da maggiori o minori limiti come si voglia. Guarda a qualsiasi più grave delitto, al furto, all'omicidio, o ad altro che ti piaccia: ai committitori questi delitti presentano conformità e perfezione. Nel furto, a ragion d'esempio, si trova cosa che sia accomodato alle proprie utilità: nell'omicidio crediamo con l'ammazzamento dell'uomo togliersi di mezzo la rovina dell'onore e della vita nostra. Il che ha una conformità e certa perfezione (senza dire intanto che si oppone a maggiore perfezione, e conformità, la quale turba o distrugge); ed è vero che nulla è per se assolutamente difforme; chè, il difforme per nulla maniera è conoscibile. Ma, se fra le cose che si danno a intendere alla mente o sono nel mondo, non si può dare cosa alcuna che abbia assoluta difformità (l'impossibile e il contraddittorio è vera e assoluta imperfezione, perchè nulla); tuttavia niuno di buon senno dirà che delle cose esistenti o azioni, alcune non abbiano maggiore, e altre minore difformità, secondo che più o meno possono avere di perfezione. Quantunque le cose tutte che godono dell'essere, sono partecipazioni del primo Ente,

sia come creatore e autore della natura, sia come Sapienza; pure non tutte godono di egual perfezione; e di necessità non sono egualmente perfette. Può confermar tutto questo l'esperienza. Chi non dirà maggiormente giovare l'elemosina largita, che la roba altrui appropriata per ingiuria? A chi non è chiaro maggiore perfezione trovarsi in provvedere alle calamità dei cittadini, che nello scannarli o perderli? questo soddisfa alla inferior parte dell'agente, quello alla ragione e alla pubblica salute. Ma di ciò altrove più largamente, quando sarà fatto discorso a suo luogo di questa materia.

Che se il minore consenso è minore perfezione, e la difformità ed imperfezione è fatta dalla collisione con una maggiore; da ciò vengono quelle certe azioni che sono difformi. Onde, il furto e l'omicidio che pur soddisfano ai proprii comodi e alle cupidità dell'individuo, hanno con lui certa conformità: ma in se hanno difformità propria e peculiare imperfezione, portando seco di necessità carenza di maggiore conformità e perfezione, che è tutta lor propria. E dico *propria* e *peculiare*, poichè nell'universo stato delle cose è sempre la stessa la conformità e la perfezione; e quel che non abbraccia la volontà limitata, si trova tutto e interamente nell'Onnipotenza. La quale come volontà di Dio, sempre è viva, sempre agisce, e dà fuori le sue azioni sempre nella stessa quantità; e a lei rispondenti; tanto che, un'azione meno perfetta e circoscritta per la carenza, non è la volontà fisica divina, ma la individuale dell'uomo che è privata di maggiore conformità e perfezione, allora che fa quello che vede meno conforme. E tanto basti della perfezione fisica, ossia del bene e del male fisico. Non avvi cosa che del tutto manchi di bontà; sì che porti assoluta malizia ed imperfezione: onde, si dice mala un'azione o

una cosa, per carenza di maggior bene , ovvero per avversione da questo.

Zerbo. Adunque niente v'ha di assolutamente difforme? nessun peccato per se stesso?

Miceli. La tua è un'affrettata conchiusione; e spetta questo giudizio ad altra ragione di scienza. Senonchè, questo in breve ti dico, che l'anima è libera di libertà d'indifferenza a peccare o non peccare. Ella è libera ad agire sotto questa e sotto quell'altra cognizione , cioè con cognizione di maggiore o di minore conformità : e in questo sta la sua libertà a peccare o non peccare. Chè , l'anima umana come ragion di agire o Volontà fisica ha con se comunque agisca non più che libertà fisica, e l'atto suo sotto questo aspetto nè può dirsi buono nè malo ; ma come cognizione che informa l'azione, l'anima si rappresenta allora la bontà o malizia dell'azione , nel porre la quale così conosciuta si dice far bene o male. La qualità e la misura dell'azione moralmente dipende dalla cognizione, la quale non la mette in necessità intrinseca come nell'aspetto di Volontà fisica , ma in condizione *conseguente non antecedente*, in cui l'anima tuttavia non trova altro principio delle sue azioni che se stessa, nè coazione al male o al bene, ma l'obbietto della conoscenza , che porgendosi assolutamente come bene è maggiore o minore, e può tirarsi l'azione dell'anima sia nell'una sia nell'altra rappresentazione. Il peccato sta in questo che l'agente può abbracciare liberamente il minor bene, lasciando il maggiore. Sì che, quantunque sia il bene sempre fine dell'azione dell'anima, pur nondimeno può essa peccare.

Guardi. Ma come nel peccato ci ha il bene?

Miceli. Nel peccato ci ha un che di positivo e fisico, e questo è il bene , poichè l'ente e il bene si convertono, siccome il positivo e fisico egualmente; onde,

ove ci ha positivo o è l'Ente o sua partecipazione; stante fuori di lui non esserci che il nulla. Ma il peccato è male, perocchè si agisce sotto cognizione di minore conformità; potendosi eleggere la maggiore: nè in se è altro che pura relazione, o carenza di bene liberamente lasciato: poichè, nè l'azione per se stessa, semplicemente ragguardata, nè la cognizione in se sono peccato; ma esce questo dalla simultaneità dell'azione e della cognizione che danno minore conformità, lasciata la maggiore. In se prese solamente sì l'azione che la cognizione sono buone, come stato e partecipazione dell'Onnipotenza. Pertanto la relazione che è il peccato, è sempre mala, perocchè ferma l'anima, la quale potrebbe assequire maggiore conformità, in una minore, che per questo è carenza; e la lascia fiacca rispetto all'infinito, e nel vizio che a diritto le s'imputa. Imperfezione questa che sola è dell'anima che si ha scelto la privazione; e non mai di Dio, che o come Sapienza, o come Onnipotenza e Carità è sempre perfettissimo; nè gli potrà nuocere mai il peccato dell'anima, che non giunge ove non ci ha privazione e carenza di essere, e quindi di bene.

Guardi. Ma con l'Ente uno e vivo v'ha mai distinzione d'azione?

Miceli. L'azione è simultaneamente di Dio e dell'anima: è dell'anima in quanto appartiene alla ragione d'agire con coscienza; è di Dio in quanto viene dalla stessa ragione con la Sapienza. Questa è la ragione, o figliuoli, perchè la volontà fisica dell'uomo è la medesima che quella di Dio, ma moralmente non è la stessa, nè ogni azione di Dio può dirsi parimente dell'anima; essendo come *divina* congiunta con la cognizione intrinseca, ma come *umana* con la estrinseca, la quale è contingente e relativa. Aggiungi, la perfezion morale non poter mai per la qualità della cognizione, essere

nell'uomo perfettissima siccome è in Dio ; il quale e conosce perfettissimamente , e di necessità non può non godere di morale e assoluta perfezione, nello eleggere o porre gli stati che più o meno limiti includano di quell'aspetto in che si mostra e sussiste l'Onnipotenza. Poi, la carenza di maggiore bontà o perfezione liberamente eletta, non può avvenire che nella sola volontà dell'uomo, la quale è già confinata da' limiti, in che sta la possibilità della elezione, e però del peccato (1). La carenza è il nulla che è fuori l'infinità ; e quindi se la creatura sta fra l'infinità per l'essenza, e il nulla pei limiti che la costituiscono; questo si avvicina peccando o eleggendo la minor conformità in faccia e in collisione della maggiore. Quel che, o figliuoli , può esser di Dio è il solo positivo del peccato che è l'azione ; ma il negativo che fa il male , appartiene alla creatura che ha già posto la relazione in cui sta il peccato, come poco fa si è detto. Togli i limiti della cognizione sotto cui opera la volontà dell'uomo peccando, ed avrai l'impossibilità del peccato ; perocchè si affaccia la Sapienza divina , che tutto scorge conforme dentro l'Onnipotenza, e perfettissimo; onde la sua infinita e assoluta dilettazione che è la Carità.

Zerbo. Come si dee intendere adunque che *odia* i peccatori, se ogni azione è in Dio , ed esso gode di sua universale azione ?

Miceli. Se tieni bene in mente che la ragione formale del peccato è la carenza, questa non può essere mai oggetto di compiacenza; e Iddio *odia* appunto nei peccatori il peccato, non l'essere loro che è suo. Tu dei sapere che la dilettazione divina nell'uomo è maggiore o minore secondo la perfezione di cui l'uomo con la sua azione partecipa ; sicchè , nelle virtù che

(1) v. Schiarim. XX.

l'uomo opera secondo natura, Iddio si compiace; ma sempre meno di quelle fatte nella grazia, per la quale si partecipa non della sola Onnipotenza, ma sì della Sapienza insieme e della Carità. E pertanto, nell'uomo cristiano, che fa sue opere secondo la grazia, abita la formale dilettazione di Dio, ossia lo Spirito Santo; il quale si apparta ove comincia a mancare la perfezione, e quindi la dilettazione divina che non può stare nella carenza che è il peccato. Così devi intendere l'*ira* che si dice di Dio, cioè il mancamento nell'uomo della voluttà divina o dello Spirito Santo, di cui più non è partecipe il peccatore: e riferisci tutto questo a relazione estrinseca, non alla perfezione e gaudio immutabile e intrinseco di Dio, nel che non v'ha mai nè crescimento, nè mancamento. Tutto questo s'intende dicendo che i santi uomini accrescono la gloria di Dio, siccome la oscurano i peccatori.

Guardi. In questi lo stato dell'Onnipotenza inclina al nulla, per la carenza cui si attengono. Però, ora che è a proposito, in che sta, o maestro, il perdurare dell'anima umana nel suo essere?

Miceli. Sta nel replicare e continuare che fa la Forza agente la stessa sua azione: poichè, all'anima fa bisogno per esser tale della coscienza, e questa non può darsi senza l'azione dell'Onnipotenza; sì che bisogna sempre essere replicata la stessa azione per durar sempre l'essere dell'anima dell'uomo, la quale non è più propriamente anima per poco che venga meno questa coscienza. La quale come estrinseca e finita, costringe la Ragion di agire in essere di anima umana, in cui esce la volontà fisica di Dio, tosto che si pongono i limiti, e però si fa nostra, partecipando più o meno dell'essere dell'Onnipotenza. Ma, come è di tutti i limiti e stati estrinseci di questa, la cognizione ha bisogno a durare di continua conservazione; e nella sua conserva-

zione può perdurare la forma che è l'anima nostra : chè altrimenti durassero bene le azioni dell'Onnipotenza, ma non l'anima umana.

Zerbo. Ma l'anima, perocchè è ragion di agire, non è eterna?

Miceli. Sotto il rispetto di agente è eterna ed immortale : ma perchè moralmente agisca, ossia come anima, bisogna della continua conservazione della cognizione, da cui viene per l'elezione il meritare o il demeritare della virtù libera. La quale con l'azione sua o buona o mala, aderisce all'agente da cui non può dividersi l'azione; e da ciò viene quello stato di merito o demerito che resta immanente, nè può più Dio stesso annullarlo una volta posto, per la cognizione unita all'azione che da volontà fisica già fu fatta volontà morale dell'anima. È l'immortalità questa dell'anima come anima, cioè della sua immanenza nel merito e premio, o nel demerito e castigo (1).

Guardì. E questo merito o demerito che è cosa tutto morale, sarà un effetto della minore o maggiore perfezione che è nell'azione dell'agente?

Miceli. Non dipende dalla natura che fisicamente ha l'azione, ma dalla elezione che fa l'anima sotto l'indirizzo della cognizione, la quale come esterna e limitata può avere maggiore o minore conformità, secondo che si è detto; e però è radice di merito, o demerito. La perfezione fisica dell'azione non può aversi che nell'essere, il quale non solamente pone perfette azioni, ma in intrinseco perfettamente le conosce. Tutt'altra perfezione è relativa, rispetto alla qualità e quantità della cognizione che si ha l'essere. Iddio perfettamente pone la sua azione come Onnipotenza; perfettamente la conosce come Sapienza; e perfettamente

(1) v. Schiarim. XXI.

ne gode come Carità; sì che sempre è in tutto e assolutamente perfetto. Ma, l'anima per se sola non può far cosa che sia assolutamente perfetta; stante la sua natura e la cognizione che ha; e non può dare che una perfezione relativa alle sue azioni. Un'azione assolutamente perfetta è sovranaturale all'anima, avendo bisogno per essa della cognizione intrinseca che è la Sapienza, la quale affatto non si trova naturalmente in lei; tanto che, essendo sovranaturale ciò che non si contiene nella natura, sovranaturale è all'anima ogni azione assolutamente perfetta. E però, fa uopo che la soccorra a ciò un che sovranaturale; come è la Sapienza. Da ciò hai per indiretto argomento della Trinità Divina, sacrosanto mistero e dogma santissimo di nostra fede. Senza la distinzione divina delle persone, l'anima umana come stato dell'Onnipotenza ch'è Dio, potrebbe operar tutto, e fare cosa assolutamente perfetta senza bisogno di aiuto sovranaturale. Ma, il fatto è altro; e la necessità che sente della Sapienza per far cosa di assoluta perfezione, ci dà in mano spiattellatamente la distinzione delle tre persone in Dio. Pertanto è la necessità di una religione sovranaturale, e la realtà dell'ordine sovranatura, di che i deisti e i settatori della natura non voglion mica follemente sapere. L'uomo cristiano è posto così in un ordine sovranaturale, nel quale è fondata la sua religione; e lo Spirito penetra la lettera che senza lui uccide, e vede dentro all'esterna forma di quei dogmi, che, non avendone il senso, agl'infedeli sono stati di scandalo quasi oscure ambagi e nulla più.

Guardi. In quest'ordine adunque cui è elevato piglia egli il cristiano la sua *giustizia*?

Miceli. Per lo vero: ove oltre l'Onnipotenza e la Sapienza si ha la Carità, ivi trovi la vera giustizia. È insegnamento dei Padri e delle Scritture che la giu-

stificazione dell'uomo avvenga per la sostanza e la persona di esso Spirito Santo che in noi si stia; di quel modo medesimo che la fede non è internamente, che la persona istessa del Figlio (1). Mancando nell'uomo questa partecipazione della terza persona, manca in lui la santità; come mancando quella del Figlio, gli manca la fede; e mancando la partecipazione del Padre già gli manca l'essere suo proprio, e ritorna nel nulla onde uscì. Potrà negarsi, che comunicando il Padre per la creazione la sua Onnipotenza, il Figlio e lo Spirito non possano pure comunicare alla creatura la loro partecipazione? Questa fa i Santi, come quella del Padre fa gli esseri: e siccome se togli i limiti allo stato dell'Onnipotenza hai tutto Dio stesso, così se togli i limiti della Sapienza e della Carità, trovi il Figlio e lo Spirito interamente.

Zerbo. Dunque il culto dei Santi come si dee intendere?

Miceli. Il nostro culto si riferisce non al negativo pel che è costituita la creatura, ma al positivo; sì che noi veneriamo Dio in essi, ed essi in Dio (2).

Guardi. Ma secondo questo non dovremmo pur venerare qualsiasi cosa del Mondo; e però sarebbe stato lecito l'antico errore?

Miceli. Non sai tu che nelle cose inanimate o brutte, non ci ha nè il Figlio nè lo Spirito Santo, che fanno la vera giustizia?

Guardi. E che è, o maestro, del sacrificio?

Miceli. Il sacrificio pel quale si confessa in Dio la potestà della vita e della morte, internamente per gli atti della mente e del cuore, ed esternamente per oblazione di ostia, va a Dio unicamente. Chè, anche

(1) v. Schiarim. XXII.

(2) v. Schiarim. XXIII.

la partecipazione che è nei Santi pende dalla Forza Infinita , e da questa piglia il suo essere , nè il sacrificio può farsi che al Padre e Signore di tutto. Nè, la giustizia, aggiungo, può essere altrove che ove si ha operazione con cognizione intrinseca di perfezione, cioè, ove ci ha Onnipotenza, Sapienza, e Carità, che è lo stesso che Dio.

Zerbo. E con la giustizia come va la fede?

Miceli. Per fede intendo la Sapienza, benchè d'altri si chiami prima grazia e radice della nostra giustizia, o santa ispirazione, o pia illustrazione, o che che sia altro, che vale il medesimo. Se la consideri poi per fermo nel suo principio che è il Padre, il quale vede ogni cosa e pertutto penetra; o come seconda Persona; si dice mente del Padre, Verbo, e Sapienza di lui. Ma se in quanto è a noi in certa misura comunicata, così che ci dà il senso della verità, e infallibilmente; è fede, che ingenerando taluni effetti si ha come ragione o radice della giustizia, e ben porta nome di prima grazia, di illustrazione della mente. Però, a schivare un linguaggio non pertinente a discorso filosofico, lasciamo la parola Fede ai Teologi, e seguitiamo a dire della Sapienza. Questa i filosofi dividono in più gradi, cioè *oscura*, *chiara*, e *distinta*. La prima ci dà certezza solamente della presenza dell'obbietto, senza che in esso si penetri; la seconda ci fa sapere, ma in confuso, dell'obbietto; la terza finalmente va più in là, e ce ne dà distinta idea. Se non che, in nessuno di questi gradi si può avere infallibile e *reale* cognizione dell'obbietto; ma semplicemente una cotal cognizione subbiettiva, venutaci quasi per dire dall'esterna faccia delle cose. Altra divisione della Sapienza è in *fede*, *cognizione intuitiva*, e *comprendiva*. La fede ci dà, siccome si è detto, il senso della novità, e ci fa sicuri, e prati-

camente infallibili della realtà creduta; ma non entra nell'oscuro delle essenze: è la cognizione intuitiva che porta la chiarezza di quel che sia la cosa; come la terza ne dà la compiuta e pertutto assoluta cognizione.

La prima o la fede è propria dei viatori (se Dio oltre l'ordine posto non vorrà pur largire la seconda, come avvenne a San Paolo); la seconda o la cognizione intuitiva è dei trionfanti; e la terza o comprensiva, è del solo Iddio. Tuttavia queste tre cognizioni in se non sono che una e istessa cognizione distinta in più gradi, secondo che più o meno è a noi comunicata, o più o meno trova d'imperfezione nelle creature. È da ciò che quanto meno l'imperfezione resiste, tanto più la cognizione risplende, e maggiormente si accosta a Dio nell'intendere. Nè parlo della imperfezione fisica, senza cui la creatura sarebbe Dio: ma solamente della morale. Onde, vi riesce facile ora l'argomento, come, stante il principio sopra cui è posta, la cristiana religione è da anteporre di assai alla *Filosofia*: la cui cognizione è imperfetta, e debole, quando la cristiana è ferma, e compiuta, e l'avanza di molto (1).

Ma, ritornando alla connessione della giustizia con la fede; dico che ove si ha la sola fede, non si trova la giustizia; perchè ove è sola la Sapienza non ci ha la Carità; la quale è giustizia, e compimento o perfezione delle azioni. È l'azione nella Sapienza che dà la Carità; e però l'azione nella fede dà la giustizia.

Guardi. Ora, o maestro, che ci fa la fede nella anima?

Miceli. La fede compisce l'anima: chè, non potendo essa per se conoscere se non con cognizione sperimentale, è la fede che le dà la cognizione intrinseca, la

(1) v. Schiarim. XXIV.

quale è perfezione che entra nell'anima. Le azioni perfette non son fatte per virtù o della sola anima, o della sola fede: ma la loro perfezione o giustizia costa dell'operazione insieme, e della fede. Il qual principio di cognizione opera in noi sotto diversi modi; ora alla certezza del passato e all'autorità dei divini eloqui; ora alle cose future da ottenere; ora a luce interna che guida e ammaestra nell'operare il nostro spirito. Nel primo modo è fede semplicemente, nel secondo è speranza, nel terzo è santa illustrazione; e meglio, quel lume che ci conduce alla giustizia: la fede di che vive il giusto, e senza cui chi opera, non mai potrà piacere a Dio; la fede degli antichi patriarchi, per cui furon giustificati, o conseguiron la Carità, quantunque prima della redenzione dovettero starsi nel Limbo. Ma sola, questa fede non conferisce a noi la giustizia, la quale, come si è detto, consiste nella Carità. E la Carità, non dalla sola Sapienza, ma vien pure dall'Onnipotenza insieme, ossia dalla ragion di agire unita con la intrinseca cognizione di se stessa. La quale ragion di agire, che convien qui coi Teologi chiamare *volontà* del Padre, sempre stà insieme con la Sapienza, e però con la Carità: tuttavia da ciò non si ha che pertanto sempre in noi si dia la giustizia, o s'abbia sempre la Carità. Questa è in noi quante volte la volontà nostra fa quello che la Sapienza conosce veramente conforme: perocchè allora si fa nostra la Carità, che procede e dalla volontà nostra e dalla fede a noi comunicata. La fede adunque procura in noi la Carità quando fa ufficio di santa illustrazione, e forma il pratico indirizzo della coscienza. In questo che insegna il buono ed il retto a fare, si dice essa fede santa illustrazione; senza cui sarebbono le nostre opere di tenebre, non perfette in niun modo, e però senza Carità. Nè questo basta: ma fa uopo che

la santa illustrazione sia seguitata dalla nostra volontà. Senza la Carità per niente siamo nell'ordine sovranaturale; e quando di essa godiamo, possiam veramente dire che Dio sia in noi, e noi siamo in Dio: stantechè per la conservazione o ordine di natura è in noi il Padre, per la fede il Figlio, e per l'azione operata nella fede lo Spirito Santo. Ove non si ha in noi la Carità, si trova sempre in noi essenzialmente il Padre, ma non personalmente, se non se per sola *circumsessione*. Onde, non si potrà mai dire, che o per natura sia in noi necessariamente la fede, o data questa, siamo pur di necessità nella Carità, e però nella giustizia; la quale assolutamente considerata importa appo Dio e l'insidenza in noi dello Spirito Santo, e la remissione della pena per le colpe commesse. Ma, prima di entrare in quest'ultimo capo, avvertite bene quanta sapienza è stata nella Chiesa Cattolica nel condannare l'errore di quelli che avrebbero voluto solamente dal Padre la processione dello Spirito Santo. Che, essendo lo Spirito fonte della santità, anzi la santità stessa nostra, per la processione unicamente dal Padre sarebbe sempre con noi, e l'uomo da se potrebbe giustificarsi, anzi essere sempre giusto, senza ausilio sovranaturale. Ma col dogma cattolico, che lo Spirito procede dal Padre e dal Figlio, e distinto dal Padre, ne vien sù che l'uomo per essere giusto ha bisogno di un che sovranaturale che sarebbero la Sapienza, o la Fede.

Verrebbe dall'insegnamento ereticale una sequenza siffatta d'errori, che ne andrebbe perduta la morale cristiana. E questa fede come sovranaturale non porta con seco la dimostrazione delle cose da vedere; poichè la Sapienza è distinta dalla cognizione sperimentale; anzi ove si ha dimostrazione non ha luogo la fede. Al che arrogi, che mancando la fede non pos-

sono essere le azioni perfette, come sopra si è detto. Ella è necessaria la fede sovrannaturale all'azione perfetta; perocchè l'anima ha bisogno della Sapienza, che si comunica nella fede, onde ha la cognizione sovrannaturale, la quale conosce le cose intrinsecamente quali si sono. E queste possono bene addimandarsi fede obbiettiva; ma la fede obbiettiva sta per la subiettiva; la quale è assolutamente necessaria alla salute.

Guardi. Essendo adunque la fede necessaria alla salute, e venendo essa dalla rivelazione; che si dee dire o maestro di quelli nella legge di natura?

Miceli. Vero che molti dogmi della fede sono stati dati ab antico: ma nè tutti, nè a tutti. Tuttavia, quantunque si avesse bisogno della fede alla salute; fu dato da Dio certo modo che valesse come fede; ed è appunto quel lume interiore che Iddio non nega ad alcuno. La rivelazione esterna che solleva la natura può non giungere a qualche uomo, nè Dio mandargliela per suoi secreti disegni: ma quel che è necessario interiormente è a tutti dato. La Fede esterna si aggiunge e solleva la interna, come fa la positiva con la legge naturale. Iddio può esser conosciuto dalla mente umana naturalmente, e sovrannaturalmente, cioè, o per cognizione *reale*, o per *metafisica*. La reale vien dalla Sapienza che è distinta dalla natura dell'uomo; la metafisica vien dal principio di contraddizione che è proprio di nostra natura. Ora, se a questa appartiene la dimostrazione; non si dee parimente dire lo stesso della prima: la quale si piglia l'assenso, e nulla più, all'oggetto divinamente rivelato, e per divino lume interiore della Sapienza; ma la dimostrazione tocca agli obbietti materiali della fede all'esterno, e non al principio della grazia sovrannaturale, e divinamente concesso. Ove tutta la fede stesse nell'obbietto, noi avremmo la grazia nella predicazione, o nella lezione de' libri; da-

poichè da più tempo è passata la esteriore e immediata materia della credenza, ossia la rivelazione esteriore ed i miracoli; e quel che è per noi condizione, sarebbe in siffatto caso principio di fede e argomento.

Zerbo. Ed operando l'anima nella fede, quale sarebbe, o maestro, la sua libertà?

Miceli. Certo la fede porge la cognizione reale; ma è di taluni obbietti, e non di tutti: onde l'anima resta libera nell'operare perfettamente. Chè come ragion di agire l'anima è libera ad operare sotto una o altra cognizione, reale o sperimentale; e perfettamente opera nella reale, non perfettamente nella sperimentale. E fa uopo poi che la fede non solo preceda, ma accompagni l'operazione, acciò alcuno sia fatto giusto: mancando il lume concomitante verrebbe meno la sicurezza dell'atto, data dalla fede o cognizione reale; e però l'atto riuscirebbe imperfetto.

Guardi. Questo mistero della cooperazione o concomitanza, è per noi arduissimo; e, ove il credereste a proposito, vi pregheremmo di tenervi intorno ad esso un poco, avendolo già toccato.

Miceli. Ne dirò soltanto su' generali: stanteche il modo come di fatto coopera la grazia con noi è più di ragion teologica che filosofica. La Fede e la Carità, come seconda e terza persona, sono sopra la natura dell'uomo che è nell'Onnipotenza; e però ben si dicono grazia soprannaturale. Nella quale v'ha più gradi sotto il rispetto massimamente della cognizione, onde è conosciuto il più o meno conforme, e si dà la perfezione e imperfezione degli atti (1). E questa cognizione o lume che viene all'uomo, dà a questo sufficienza per la perfetta azione e la giustizia: ma nulla toglie di

(1) Schiarim, XXV.

libertà umana, e può rimaner meramente sufficiente, e può porre l'atto riuscendo efficace.

Guardi. Ma l'efficacia della grazia non è obbiettiva?

Miceli. Io ho appena detto della precedenza e concomitanza della grazia, e nulla più. Della grazia efficace così detta, or ti dirò, che ti avrò posto in mano come dalla prima natura esce questa seconda di essere la grazia perfezione e compimento de' buoni e virtuosi atti. Chè costando l'azione umana di tanti momenti, bisogna che il lume sovranaturale ci si trovi dal primo all'ultimo che la compie. Però, se sia tanta la fede che abbia con se la cognizione intrinseca perfetta, l'atto avviene necessariamente perfetto; porgendosi alla volontà le cose come in se sono, cioè come uno e sommo bene, fuori di cui non v'ha che il nulla. Il quale atto è seguito dalla giustizia che è dentro all'azione perfetta; nè è necessitato, ma tutto proprio della libertà d'indifferenza, da cui viene dietro al lume della fede che è tanto intera da porgere le cose come sono. E questa fede quella che si dice grazia efficace, o adiutorio tale sovranaturale che l'azione sempre è posta, e la giustizia è fatta senza offesa della libertà. La volontà dell'uomo, che è quella parte dell'anima che si dice ragion di agire, come Ente vivo dee sempre agire: ora aggiungi il lume che mostra le cose quali sono in se stesse, e vedrai bene perchè l'azione dee uscire necessariamente perfetta, e venirne pertanto la compiacenza che è lo Spirito Santo. Poi, nella cognizione dietro cui la volontà opera si mostra sempre il bene; e quando la libertà pone la scelta, se va al peccato questo è incluso per accidente nella libertà, non per essenza; la quale solamente sta nel poter operare sotto una o altra cognizione, sotto minore o maggiore conformità. Onde, Iddio che ha intrinseca e perfettissima cognizione, opera liberamente, benchè non possa

operare il male che è difetto, e non conformità, anzi nulla di reale. Del modo istesso Iddio comunica all'uomo tanta virtù nella grazia efficace; e può dirsi intanto piccolo Dio; ma gli resta la possibilità di peccare, che è nella cognizione apparente in cui può ben darsi la collisione del maggiore o minor bene, il male o il peccato.

Se vuoi meglio intendere il fatto nel quale il divin lume della sapienza fa tacere la cognizione estrinseca sensibile; pònti innanzi l'uscir del Sole e lo svanire dei minori lumi, quanto più i raggi risplendono, avvegnachè quelli ancor durino. L'imperfezione è assorta nell'intensità della grazia; e se questa fosse data a qualche uomo per tutto il tempo della vita mortale, sarebbe questi impeccabile, non per lesione di sua libertà, ma per tanta virtù e efficacia di grazia. Pònti nuovamente innanzi un peregrino che benchè di sana vista, per le tenebre di una notte nulla vegga del precipizio, cui va a rompere in quel suo cammino; ma tosto occorrendo una risplendentissima fiaccola che lo illumini, si tenga bene in sua via, sotto quella luce, ed eviti così le perigliose frane e i burroni: tutto questo potrai acconciare ad esempio dell'uomo operante sotto la grazia efficace. È libero il viandante, comechè non precipiti, nel suo cammino; e parimente è libero l'uomo, benchè non pecchi, nell'azione portata dalla grazia efficace.

Il che non bisogna dire come sia tutto sovranaturale. L'uomo nasce di natura senza Carità; poichè nasce senza la Sapienza, ove non è la quale non si ha pure la Carità. E però, posto che teologicamente la carenza di Carità è peccato; se a noi manca la Carità per fatto proprio di nostra persona, è peccato *attuale*: se mai per natura, ha nome di *originale*. Ora, nascendo per natura senza Carità, nasciamo adunque col

peccato originale; e di conseguenza senza vera giustizia, e impotenti a fare azioni perfette, come privi di fede e di grazia.

Zerbo. Ma, essendoci adunque necessaria questa vera giustizia per gli atti perfetti, e non avendo noi giustizia senza la grazia, non è Dio tenuto a darci questa?

Miceli. Se l'essere noi nella Sapienza e nella Carità è sopra la nostra natura, la grazia riesce ad essere un sopracciò, e non un intrinseco della umana natura; e però Dio non concedendola, nulla toglie di naturale all'uomo, come cosa tutta gratuita.

Guardi. E questo sta bene; ma perchè poi il non nascere nella Sapienza e nella Carità si dice *peccato originale*?

Miceli. Il peccato puoi riguardarlo sotto doppia faccia; come fatto dall'uomo nella sua semplice natura, e come fatto dall'uomo donato della Sapienza e della Carità. Il primo peccato esce dalla difformità a cui si appiglia la cognizione naturale nella collisione della conformità, e così è carenza di ragione: l'altro peccato teologicamente è nella carenza di Carità; la quale, poichè è sovranaturale all'uomo, fa considerare questo peccato in un ordine sovranatura, sia che l'uomo appigliandosi a ciò che conosce difforme faccia mancare in lui la Carità sovraggiunta, non potendo l'azione siffatta venir dalla Sapienza; e questo è il peccato attuale; sia che la carenza della Carità proceda dallo stato della natura; e questo si dice peccato originale. Nè dirai non esser proprio anche questo di ciascuno individualmente: poichè, se il primo è fatto per atti propri, questo pur viene dalla natura, la quale ad ognuno in particolare è propria eziandio. Quando Adamo, il primo degli uomini, fu creato, lo fece Iddio domicilio dell'Onnipotenza, della Sapienza e della Ca-

rità; ovvero fu termine per *natura* dell'Onnipotenza, per *dono gratuito* della Sapienza e della Carità; e quindi *stato* veramente giusto, e finitamente beata e giocondissima *vita*. Ma, pel potere che in lui era, non si piacque di quel che la Sapienza conosceva conforme (stanteche la Sapienza nell'uomo non poteva essere infinita, come uomo che egli era e non Dio), ma elesse il difforme; e tosto da lui si sottrassero la Sapienza e la Carità, o almeno quest'ultima. Onde, restò solamente come stato dell'Onnipotenza, o pura natura; ed entrata una volta in questa condizione, la natura l'ebbe a legge costante per tutti i figli di Adamo, che son nati e nasceranno (se a Dio non piacerà altrimenti innovando l'ordine naturale) come solamente stati dell'Onnipotenza, e di ragione con carenza della Carità. Il che si dice peccato originale, per questo che pel peccato di Adamo manca negli uomini la Carità che era stata data per giunta alla natura. Pertanto, non dando Iddio all'uomo cosa che è sopra natura, non nega cosa debita: ma a buon diritto si dice *peccato* la carenza che è avvenuta per colpa, benchè di cosa non naturale; e *originale*, perocchè non è derivato in noi se non per ragion di fatto originale, non già di atto nostro volontario (1). Aggiungo ora, che sia comunque si voglia appartenenza della teologia questo vocabolo di *peccato*, sarà pur non estraneo a un filosofo il fatto che noi nè nasciamo, nè naturalmente possiamo nascere, nella Sapienza e nella Carità: e questo basti.

Zerbo. E gli effetti di questo peccato possono essere subbietto di discorso filosofico?

Miceli. Generalmente lo possono essere, così come lo è la loro causa in generale. Sia che voglia o non voglia chiamarlo *Paradiso*, dee pur confessare qual-

(1) v. Schiarim. XXVI.

siasi filosofo che si dà l'Ente vivo, infinitamente perfetto, e godente di se stesso; ossia l'Onnipotenza, la Sapienza, e la Carità che insieme fanno stato giocondissimo. Or, è pur del filosofo il conchiudere, che essendo l'uomo per ragion di sua natura senza Sapienza, non può entrare pur naturalmente in questa partecipazione dei tre stati divini, che i teologi chiamano *Paradiso*. Questo è il primo effetto del peccato, se Dio non vuol sovranaturalmente largire la sua Sapienza, onde viene la Carità; ossia la grazia, per cui la libertà umana ha un conprincipio di atti perfetti. E quest'effetto massimamente avviene nei morti senza peccato attuale, o col solo originale, come gl'infanti: i quali non sono privati che di cosa non dovuta, e questa pena non si può dire che negativa, se pur la vorrai col nome di pena chiamare (1). E notate a questo proposito, che quando gli uomini pel peccato originale son detti *figli d'ira*, s'intende perchè in essi non c'ha la Carità come giustizia sovranatura; e non perchè Dio odia gli uomini in quanto uomini. È la mancanza della Carità divina nell'anima ciò che in questo senso s'intende per *odio, ira*; siccome poco addietro vi ho pur detto.

Guardi. E diteci ora, o maestro, se essendo in noi il peccato originale, possiamo tuttavia fare il bene.

Miceli. Il peccato originale non priva la natura dell'anima di esser libera di libertà d'indifferenza: e per questo può render ragione dei suoi atti, e averne castigo o premio. Nel quale entra il *Paradiso*, che è la visione intuitiva di Dio, cui possiamo godere non per natura, ma per l'elevazione sovranaturale che opera in noi la grazia; siccome d'altra parte ci si presenta l'*Inferno* che è lo stato di chi resta dopo la morte

(1) v. Schiarim. XXVII.

senza la partecipazione della Carità, essendo morto nella carenza di questa. Ed è il castigo di chi non ha partecipato alla Carità per fatto suo proprio o per peccato attuale; non ugualmente di quelli morti senza la Carità per fatto della natura o pel peccato originale (1). Ed è ragione che così avvenga; stante che l'anima, conceduta la fede, ha il debito di operare perfettamente, e non facendolo cade in colpa a lei volontaria, e nel rigore della pena. Poco innanzi, ricordatevi, come abbiamo detto che l'uomo può peccare o in ordine alla natura, o in ordine a uno stato sovranaturale: e per tanto dee rispondere sì nell'una che nell'altra ragione, ove egli mai sia caduto in colpa.

Zerbo. E posto che già sia caduto, facendo da lui partire la Carità, non potrebbe durando sua vita ritornare altra volta a questa, soddisfacendo del mal fatto?

Miceli. Può ritornare; ma non più per se stesso; una volta che dallo stato sovranaturale è ridisceso alla pura natura. Sì che, ha bisogno di riparazione, che venga però da altri che non sia creatura; e senza questo, anche si abbia la Sapienza e la Carità, non potrà godere della visione reale intensiva di Dio.

Guardì. E che avverrà adunque dei siffatti, i quali avranno avuta la fede e la Carità, ma non goduto della riparazione compiuta?

Miceli. Che il loro stato dopo la morte non potrà essere stato nè di Paradiso, nè d'Inferno. Se non che, questo si connette alla redenzione, per le tante ragioni che ne scendono; e sarà più acconcia cosa farne discorso in altra opportunità.

Guardì. Dunque sarebbe all'uopo discorrere ora e propriamente della natura di Dio.

(1) v. Schiarim. XXVIII.

Miceli. Lungo discorso davvero converrebbe ora tenere sulla natura di Dio, o Saverio : ma qui credo far punto. »

Più altre cose per certo avrebbe seguitato a dire il Miceli in quello che i due amici e discepoli parevano assorti in tanta altezza di metafisica trattazione. Senonchè, il colore intorno dell'aria gli diè avviso che già il giorno inchinava a vespro , e lunga ora aveva occupato quel loro discorrere. Onde, levatosi , e col Miceli pure lasciando il poggietto sì l'uno ch'è l'altro dei due scolari, ripigliarono la via, non senza alcun'altra leggera considerazione; e si furono insieme nuovamente in città, più lieti forse i due scolari che non n'erano usciti, nè tutti e tre men soddisfatti di tanto grato ed utile diporto.





DIALOGO SECONDO

Chi giunge da Palermo a Monreale quasi a mezzo della città è fermato da ariosa piazza, la cui parte orientale è tenuta dal portico del Duomo, di cui salendo da Palermo si veggono le torri, e gli archi dell'abside di arabanormanna architettura. Di sù la stessa piazza si scorge sotto le volte della loggia occidentale l'una delle porte di bronzo, che maestro Bonanno da Pisa gittava per quella reale basilica; e la figurina a fondo d'oro sopra la porta, la quale invita ad entrar innanzi, e vedere la stupenda Cattedrale tutta a musaici innalzata dalla pietà e munificenza di re Guglielmo il Buono. Valoroso e avventurato Principe, mentre stendeva la sua mano e dava ajuti a Papa Alessandro III contro Federico Barbarossa; ad Alessio dei Comneni contro l'usurpatore Andronico; vinceva Joseffo re di Marocco; liberava Tripoli da Saladino; forniva di abbondanti vettovaglie i navili dei crociati; il Buon Guglielmo innalzava il magnifico Duomo, così ricco e peregrino da essere la meraviglia degli avvenire, e da fare col vicino chiostro, chiuso da colonne piene di fregi e di rabeschi mirabilissimi, di quell'antico Monastero Benedettino, testimonianza della floridezza delle arti si-

ciliane in quel secolo; e della classica tradizione che stando insieme alla scuola bizantina ed all'araba architettura, non era punto uscita di Sicilia. Là infine in quel Duomo, c'è ancora può dirsi lo splendore della potenza del nostro Regno, il cui navilio scorreva i mari sempre vittorioso, e portava il nome dei Re Siciliani nelle coste intorno di Asia e di Africa; come le navi pisane, genovesi, e di Venezia vi stendevano la gloria di loro Repubbliche; e rendevan il nome italiano onorato pertutto, aprendo scale di commercio, spedali agli infermi e ai pellegrini; facendo fortificazioni di città, torri famose, borghi e quartieri, ancora ricordati ai tempi nostri; insieme col dominio che fuori Italia tennero tre libere città, e l'Isola nostra, finchè la sorte fu benigna, e non cadde il secondo primato italiano così miseramente come si vide scomparire a poco a poco. Allora Re Guglielmo edificava questo Duomo di Monreale, e Gualtiero Offamilio l'altro di Palermo, che sappiamo, e si può bene argomentare da quel che è restato di fuori, essere stato tra le più stupende Cattedrali di stile bizantino che si fossero innalzate; e si faceva nell'istesso tempo quel monastero di S. Spirito fuori Palermo, che ivi a cento anni doveva esser testimonio della strage del Vespro, e restar famoso nelle storie per vendetta di popolo che si leva disperato contro la mala signoria.

Ora, lasciando da parte tutte queste ricordanze, sotto al portico di esso Duomo, come era ed è ancor oggi a molti costume, si trovarono insieme il maestro e i due discepoli; nè passò molto che passeggiando per lungo, il Zerbo così disse: « noi siamo oggi a poter fare quello che nei tempi antichi si dice essersi fatto in Atene, cioè discorrer di Filosofia sotto un portico, e passeggiando, come faceva, a quanto ne dicono, Aristotile: il giorno di jeri abbiamo imitato Platone, poichè fummo

in mezzo a giardini; oggi non ci sarà grave se imiteremo il costume del suo famoso discepolo e avversario». Sorrisse il Miceli; e mostrò far plauso al compagno il Guardi: onde, volgendosi al Zerbo il maestro; «il luogo, rispose, è acconcio a severo favellare, nè tu mal ti apponi; e fermati pei sedili o passeggiando, noi essendo a discorrere di scienza, non meglio che da questo tempio degno veramente di Dio, o dell'Infinito Essere, possiamo avere ispirazione ad alti pensamenti. Quando mi vi raccolgo dentro a pregare, il silenzio, le sublimi forme dell'arte, la memoria dei secoli che ha veduti passare, lo scomparire della potenza che l'innalzava, la visibile conversione di certe colonne pagane all'edificio cristiano; tutto mi solleva all'Infinito; e veggio dinnanzi passarmi il flutto delle cose, e l'Eterno svestirsi di tutte le forme temporanee come di logoro vestimento; e tra questo immenso e svariato *ludo* solamente essere reale l'*Ente uno e vero*».

Guardi. Più d'una volta è occorso ancor questo a noi: e con Giuseppe ne abbiamo fatto argomento di più d'un discorso.

Zerbo. E so io di altri nostri compagni, che usciti di scuola dopo le lezioni del maestro quì dentro si vengono a sentir più dell'Infinito.

Miceli. Or dov'era il nostro discorso, o Saverio, jeri là fuori di città?

Guardi. Al Dio della Teologia.

Miceli. Sopra Dio, o cari giovani, è necessarissimo tener presente la nostra dottrina, e massime prima della disquisizione del bene e del male morale; in che mi piace pur entrare.

Zerbo. Contentateci sì, anco in questo; e si legghi il vostro discorso alla parte della scienza che tratta di Dio, e voi chiamate Teologia naturale.

Miceli. Voi sapete cogliere in modo i trapassi da

un ragionamento all'altro, che mi è quasi necessità il seguirli. Riferiamoci adunque all'Essenza per se stessa; e voi mi concederete che essa sia semplice, e pur ammetta distinzione reale di persone. Chè, egli è un fatto di comune esperienza il darsi più persone che sian distinte, e intanto aver queste il loro essere nell'Essenza reale che è semplice. Nè altrimenti dovrete intendere questo vocabolo di persona, che come di stati diversi della unica e semplice Essenza: la persona non è essenza agente, ma termine di questa, e però non come intrinseca dell'Ente ma come estrinseca. Ben inteso, che siffatto estrinseco qual'è la persona, non è distinto dall'intrinseca essenza; stante che non può dirsi essere cosa dall'essenza distinta l'azione stessa dell'Essenza: ma noi la consideriamo come la Forza infinita o l'Essenza che agisce in un dato modo, e spontaneamente erompe in siffatto stato. Così l'anima intrinsecamente è la Forza una, e questa che è semplice, agisce insieme e nello stesso tempo conosce; ma la cognizione o l'azione non è l'anima, nè cosa dall'anima disgiunta; bensì è uno stato in che il vivente, per così dire, si posa ed esiste com'anima, mentre fuori si manifesta. Considerandola intrinsecamente troverai l'anima essere ragione una e semplice; ma estrinsecamente è azioni, cognizioni, e simili.

Guarda al corpo dell'uomo, il quale se vive ed esercita le sue funzioni, è manifestamente corpo, e questo non è (come che sia) che ragione che muove il solido e il fluido: or è del corpo dell'uomo il movimento del piede? è un che distinto dal corpo suddetto? Non è altra cosa che uno stato nel quale risplende, esce, e si manifesta questa forza intrinseca del corpo vivente. Sì che, intrinsecamente il corpo è ragione che muove all'estrinseco diversamente, o numericamente o specificamente, gli stati che a lui son propri. Ti abbi adunque

la dimostrazione o al manco possibilità della Trinità; ovvero, che si possa dare pluralità di persone con semplicità di essenza : e ve' quanto è grande questo tentamento del nostro sistema! Non ti potrà più venir fatto di mettere in dubbio quello stesso che ti porge innanzi l'esperienza tua stessa : la quale già ti mostra bene il darsi più persone che non sono intrinseco, ma estrinseco dell'Essenza, o meglio, suoi termini. L'Essenza in se stessa considerata ti si porge sempre una; ma se la vedi all'estrinseco, cioè ne' suoi termini o nel continuo stato della sua vita, la conoscerai multiplice per la esperienza, cui appartengono questi stati o termini. Iddio non vede se stesso che uno per cognizione interiore; e piuttosto nella esperienza che nel- sere si pone multiplice. Da ciò, che noi abbiamo preso questo argomento della distinzione delle persone dall'esperienza, anzichè no; e la crediamo ottima e legittima dimostrazione. Che, se l'essenza è di ragion dell'intelletto, i modi attuali o l'attuale estrinseco sono dei sensi; e poichè le persone sono modi attuali, o termini sotto cui stà necessariamente l'Ente vivo, bene abbiain condotto il nostro argomento.

Aggiungi, che di questo modo si rende più facile la via alle dimostrazioni superiori e più rigorose della scienza, stanteche pei sensi già comincia ad esser fermata la mente cha dapprima è come vagabonda. Chè, se dai sensi abbiain data la molteplicità dei termini, e dall'intelletto, cui solamente appartiene ragionar dell'essere, ci è data una e semplice essenza; è bella e fatta la via alla dimostrazione *a priori* della Trinità.

Zerbo Qual sarebbe questa via; e come n'esce siffatta dimostrazione, se c'entrano stati e termini che sono obbietto della speranza, e però *a posteriori*?

Miceli. È vero che sia proprio dei sensi dirci dell'esistenza di termini attuali; ma taluni modi che son

necessari, possono dimostrarsi *a priori*; e questo si ha nella Trinità.

Guardi. Ma non v'ha così pericolo di panteismo?

Miceli. Nessuno: poichè se già sperimentiamo molteplici persone, pur queste non si confondono con l'Essenza semplice sì che sian uno insieme; e questo è certo. Il che ci basta a levar le contraddizioni che si hanno tra i Padri e i filosofi e gli eterodossi. Se un poco a me attendiate, vi porrò in mano che solo la Trinità di persone si dà, cioè l'Onnipotenza, la Sapienza e la Carità: nè le cose e le persone create son altro che termini di una sola persona infinita, cioè l'Onnipotenza. La quale stando nell'Infinita novità, quando la Sapienza è nella cognizione di questa novità, ne è fatto chiaramente che, le creature non sono che termini di questa novità infinita; benchè non possano tutta assorbire l'infinita novità, ond'esce così la differenza tra le creature e le persone divine.

Guardi. Noi siamo tutti orecchi e attenzione a voi.

Miceli. La persona adunque, o sostanza o ipostasi che la vuoi chiamare, è stato dell'essenza, ovvero è questa stessa che sta in un modo determinato e permanente nella serie successiva. E si dice una persona distinta da altra; quando un modo o stato di essere non è l'altro, una ipostasi non è confusa con altra. Dal non esser saputo fermare bene il senso di *persona*, la cui definizione è di ragione della Metafisica, è venuto che taluni han predicato l'impossibilità della sua dimostrazione, e tal'altri più empì han negato la stessa Trinità: e aggiungi che non si è fatta distinzione nell'applicazione dello stesso nome alle relazioni divine o alle umane.

Zerbo. Troppa grazia voi ci farete, o Maestro, a trattenermi in tanta difficile e gravissima trattazione.

Miceli. Io me ne sarei ritratto, per la grandezza del

subbietto : ma son entrato in esso con piacere, perchè vi veggio tanto disposti ad udire. Onde, per *persona*, ripeto, s'intende in genere una sussistenza, stato, o modo dell'essenza, o dell'essere: una cosa qualsiasi o l'essere di questa qualsiasi cosa, non può esistere se non nei modi; e sovra tutto nell'Ente vivo, il quale vivendo continuamente agisce, e nella continova azione mette fuori sempre ed acquista nuovi modi e diverse *sustanze*; essendoche, si dice *sussistere* in quanto esce fuori nei suoi termini, e sta nel momento, dal quale *stato* vien il nome di *sussistenza* che già abbiamo usato. Pertanto, a diritto come modo e determinazione dell'essere siffatto stato si chiama *sustanza*, e greicamente *ipostasi*. Ma, questo nome non si dà a qualsiasi determinato modo di esistere, bensì a quel modo non solamente attuale, ma non interrotto della serie dei modi, in che è compresa; tantochè, la personalità nel suo retto e proprio senso non dinota l'essenza, ma termine e stato di questa, che non son nulla fuori l'essenza, e però indirettamente la inchiudono; di modo che, la *persona* significa essenza determinata, o che stà sotto determinato modo, siccome dice il vocabolo *ipostasi*. Tenete fermo in mente quest'esempio: nel mare che continuamente si agita nelle sue onde, il nome di *onda* propriamente e per diretto non significa l'acqua, ma stato determinato dell'acqua; stato poi che è nulla senza la cosa che stà. Per lo che, l'onda in se non importa che *stato dell'acqua*, e per indiretto racchiude essa acqua: ovvero, è l'acqua, ma stante o sussistente in quel determinato modo. Or, nella guisa stessa la persona che è stato pur involve l'essenza, senza cui è nulla: nè vi parrà più ardua e dura questa generale teorica delle persone, onde ci è data la possibilità di più persone nella stessa indivisibile essenza, e la ragion di combattere gli oppositori.

L'Essenza infinita è viva e perfettissima; e come viva dee sempre sussistere in infinita novità, e come perfettissima deve conoscere questa infinita sua novità: nè può da un obbietto perfettissimo e da una perfettissima cognizione non procedere ugualmente e sussistere una infinita dilettazone. Ma, se l'essenza infinita è tutta sempre nuova, tutta sempre s'intende, tutta si diletta; la novità, o i termini di questa non sono cognizione, e però i modi e le sussistenze non sono il medesimo che essa Essenza, quantunque nei modi l'Essenza sia sempre medesima. Se non che, lasciam questo per ora, e diciamo meglio della diversa applicazione del nome di persona, secondo l'uso di chi parla, e delle cose a che si riferisce.

Guardi. Oh sì; ci avremo bene in questo come una più larga spiegazione della dottrina.

Miceli. Riferendo a Dio questa dottrina della personalità, ella è presa nel suo proprio senso; poichè si mettono in Dio tante persone quanti modi di esistere o di essere. Ora, dalle Scritture s'insegna ai Cristiani che l'Ente infinito sussista in tre modi, o termini; e da ciò le tre *sustanze* o *persone divine*. Ma per fermo, altrimenti va la cosa nelle relazioni umane. Si è detto che il nome di persona non si dà a ciascuna sostanza, ma si alla dignità quasi delle sostanze: onde, comechè l'essere dei bruti esista o sussista sotto dati modi, tuttavia da' filosofi non gli si è dato il nome di persona, ma di *supposito*, o di sussistenza della *supposibilità*; serbando quello di persona o di *personalità* a più nobile sussistenza. Pertanto, nelle relazioni umane solamente all'uomo si concede siffatta voce, essendo l'essere suo non solo sotto certi modi, ma in tale sussistenza, che si ha facoltà di fare il bene o il male morale. Questa dignità, che è oltre i tanti modi in cui esiste o sussiste l'essere, e sta in tale volontà

o tale cognizione che può porre il bene o il male morale, è ciò che fa dire essere l'uomo *persona*. Chè, la moralità precipuamente viene dall'intelletto, e il nome di persona si piglia dal *sussistere intendendo*. Nè però la persona sarà mai fatta nelle contingenze terrene da uno e semplice modo di esistere, o dal complesso e moltitudine delle sostanze, le quali tuttavia nella loro unione e coesistenza danno l'integra moralità: l'uomo è detto persona, non perchè modamente esista, siccome abbiamo cennato; ma perchè esiste in cognizione e volizione, cioè in istato che i suoi atti distintamente può appercepire, e sciegliere i buoni. Aggiungi, che nel senso di persona si ha pure non il semplice modo di esistere nella cognizione, ma quello eziandio di conoscere e insieme di fare; scorgendosi la moralità appunto nelle azioni. E riferiamo per poco queste avvertenze all'uomo secondo il concetto cristiano. Sappiamo che l'uomo cristiano, non si dice due persone ma una, quantunque goda di un doppio modo di conoscere, naturale e sovrannaturale, ovvero della ragione e della fede: e ciò perchè queste due cotali cognizioni non ingenerano insieme che una sola azione, e non costituiscono che una moralità; non danno che unico soggetto della persona, determinato sotto esse sostanze. Dal che pur potrai bene argomentare come in Cristo sia stata e sia unica persona. La Sapienza del Padre per se disgiunta dalla natura umana è una, ed una ed indivisibile persona resta eziandio congiunta a questa natura. In Cristo si ha, come natura umana, volontà con cognizione; come natura divina e Sapienza del Padre, cognizione intrinseca di tutto, che penetra intimamente ogni cosa da capo a fine. La Sapienza procede dalla volontà del Padre, la volontà fisica e la cognizione umana dalla natura dell'uomo: se non che, la cognizione divina e la umana commiste in una

azione fanno una sola moralità, e però come nel cristiano, quantunque vi sia doppia cognizione, si ha una moralità e una persona, così, stantechè l'azione di Cristo pigliava sua perfezione vera e assoluta unicamente e necessariamente dalla cognizione divina, non solamente si ebbe unica persona, ma questa fu divina. Nè vorrai ora dire: adunque il cristiano non dee dirsi persona umana, ma divina, essendo in lui con la cognizione umana eziandio la Sapienza infinita. Conciosiachè, per persona s'intende l'essere sussistente in una data serie non interrotta di modi (conciosiachè i modi per loro natura sono fugaci); e già la fede, che è la comunicazione della Sapienza, o il lume soprannaturale, non sempre e necessariamente sussiste nell'uomo, anzi esso non nasce con tanta aggiunta, che è gratuito dono di Dio: ma la natura del Cristo sempre e necessariamente sussiste nella Sapienza, e però egli solo può dirsi *persona divina*, non umana. Aggiungi, che alla natura umana che insieme con la divina si dice *Cristo*, la Sapienza si congiunse senza alcuna limitazione, nè anco estrinseca; e nel cristiano all'opposito, non avvi altro di essa per la grazia della Fede, che partecipazione e quindi limitazione estrinseca; non mai pienezza d'inabitazione infinita. Nell'uomo cristiano non ci ha la sostanza divina che per modo di accidente; nè la natura umana per se, e sempre, altrove sussiste che nella cognizione sua stessa, o umana che abbiain detto. E da tutto questo puoi raccogliere bene qual sia la distinta significazione della *persona*, così sui generali, e brevemente (1). Ora, da capo all'Onnipotenza.

(1) Il Miceli aveva in mente un'opera di trattazione teologica, come avrai sopra veduto a p. 52, n. (2), p. 56, (b), 65 (j); e pertanto lasciava scritto: « *Caetera enim ad majoris operis quam hujus epitome, pertractationem pertinent, ubi lucem etiam suam haurient, ecc.* » *De Theolog. natur.* § 59, nota.

Zerbo. Ottimamente.

Miceli. L'Onnipotenza niente altro è che *stato della essenza infinita in novità* : o meglio la *ragion d'agire che sempre sta infinitamente nuova*. Ella è poi perfezione : stanteche, se con la mente la contemplerai , avviserai una forza semplicissima , che senza termini e per ingenita virtù mirabilmente si dimostra o *esplica* in un' infinita varietà di nuove cose; se coi sensi, sia che per tutte le genti riguardi, sia percorri il mondo, le terre, i mari, i cieli, non in altro ti avverrai che in bellissime quasi immagini della divina Onnipotenza , benchè finite; ed ella essendo vita e quindi tutta insieme e sempre agente, oltre a ciò che potrai scorgere cogli occhi, altre ed altre azioni in infinito potrai fingerti in ogni momento di tempo. Le quali veramente sfuggono a noi; e tu imagina se vuoi altri mondi, e nature di altro genere , che superino in bellezza e verità il mondo nostro, e noi non sappiamo se sensibili sieno, e da chiamar mondo eziandio, o piuttosto *vita fisica di Dio*; conciosiachè, essendo l'Essenza infinita e perfettissima vita, vivendo sempre dà fuori estrinseche bellezze , mari , celi, e mobilissimi giri di sfere, e vividissime e densissime vestimenta di mondi; e infine quello

. . . che per l'Universo si squaderna

Legato con amore in un volume :

(Dante Par. XXXIII).

sia che è stato da principio, sia che ora, oltre questo mondo, esista, ovvero esisterà in futuro.

Guardi. E disse il poeta da voi citato , e sapientemente, che

La gloria di Colui che tutto muove

Per l'Universo penetra, e risplende

In una parte più, e meno altrove :

(D. Par. c. I.)

tanto che il suo *valore* può assai pur essere *in infinito eccesso*!

Miceli. Per ciò ha luogo, restando addietro il natural conoscere, quell'altra cognizione che si dice *fede*. Sì che, tutte queste cose sopra cui l'occhio spazia sua vista in se sono l'una è semplice Onnipotenza, l'una forza, l'unica azione: benchè molteplici esteriormente. Sono termini dell'azione, e già determinati; ma innanzi che esistessero erano nulla, e nient'altro preesisteva che la Vita e la Forza onnipotente; siccome ora esistendo, non operano, sono ed esistono che in essa Vita. Ricorda quel che si è detto sul positivo e sulla perfezione, sul negativo e sull'imperfezione che costituiscono la creatura; e ti entrerà bene in mente come questi termini dell'azione, i quali per se sono nulla ed imperfezione, partecipino e includano nei loro limiti la perfezione positiva; e però esistendo sono nell'Onnipotenza, comechè sia dell'Onnipotenza la perfezione inchiusa nei limiti, e loro non appartenga che l'imperfezione e l'estrinseca limitazione. Intenderai pure che le creature essendo nulla per se, e non esistendo che nell'Onnipotenza, ove periscono esse ritornano nel nulla, e sola resta l'Onnipotenza e la vita dell'Ente infinito (tranne per l'esistenza dell'anima umana), che sempre è stata, è, e sarà la stessa.

Zerbo. Dunque che è da pensare della conservazione delle creature, essendo la Forza nelle sue azioni continuamente nuova?

Miceli. L'Onnipotenza è libera, e niuna ragione intrinseca o estrinseca può conoscere di tal o tal'altra modificazione che in se rappresenti. I termini niente aggiungono alla sostanza dell'Onnipotenza; ma anzi la sua essenza è che sempre operi, ed operando produca nuovi termini della sua azione; ed è a lei accidentale che abbia operato in questo determinato modo, che co-

noscendosi diè fuori il mondo e quest'opera *ad extra*, la quale nulla ha aggiunto o scemato all'Onnipotenza, che già senza questo stato sarebbe rimasta sempre forza infinita. Nè essenziale adunque le è o le sarà questo presente stato che Mondo si appella; nè altrimenti sarà per quali stati a suo libito vorrà produrre o conservare. E da ciò argomenta, che nella creazione del mondo niente di sostanziale si è potuto aggiungere alla gloria divina. Tien per essenziale all'Onnipotenza solamente il sempre manifestarsi estrinsecamente nuova: ma sia di questo, sia di quell'altro modo e tempo, l'è accidentale. Qui occorre quella difficoltà dei teologi, come si accordi la creazione del mondo con l'immutabilità divina, quando questa da non agente trapassa in fisica azione nel tempo, e augumento di gloria si aggiunge all'esterna manifestazione: nè io so invero persuadermi, come ammesse distinte essenze e pluralità di veri enti, possa darsi risposta conveniente; quantunque col nostro sistema appaia d'altro verso dover essere eterno il mondo, stante essere eterna l'azione e i termini di questa. È vero sì che la forza libera ab eterno abbia operato, e ab eterno dati fuori termini delle sue azioni; ma è eziandio vero che non necessariamente questo mondo, bensì quali stati le siano piaciuti, abbia posti in essere; sì che, l'Onnipotenza come viva sia sempre vivendo già vestita di ammirabile e incomprendibile novità, che, qualunqueiasi, a noi si celi. Nè pertanto soggiungerai che per la continova novità sia mutabile l'Onnipotenza; chè non le mutabili azioni o termini costituiscono la vita o la essenza vivente; la quale se appunto non stesse nella continua azione, sarebbe come se non agisse, e la sua vita perirebbe, consistendo essa in questo di esser sempre nuova. Distingui tre sorta di mutabilità: la prima, quando la cosa dal non essere passa all'essere, o da una determinazione in altra: la seconda, quando per-

durando la cosa nel suo essere, qualcosa ad essa si aggiunge che innanzi non aveva, o qualcosa perde e passa in altro soggetto: la terza, quando perseverando la cosa nel suo essere, tuttavia per facoltà attiva che in se ha, varia sempre nuovi termini e limiti, ma quel che in siffatti termini e limiti si chiude, resta integro, e quel che fu, è, e sarà lo stesso; sì che variando i limiti e i termini appaia circondato estrinsecamente di sempre nuova e bella varietade. Ora, la prima e seconda accennano a imperfezione nell'essere della cosa: è nella terza che l'Ente resta sempre integro, e la novità avvien nel suo estrinseco, sì che se così non fosse importasse somma imperfezione, come tal che non viva apparisse la sua essenza, ma morta; e la morte o carenza di vita è prima tra le imperfezioni. Aggiungi, che se l'Onnipotenza al di fuori non fosse sempre nuova, si potrebbe già pensare un'Ente più perfetto di lei; il che è assurdo. L'Ente da ogni parte perfettissimo debba vivere, e conseguentemente sempre apparir nuovo, e nella novità sempre lo stesso, e sempre nelle infinite sue perfezioni; in modo che qualsiasi estrinseca aggiunzione o derogazione, sia nella sua virtù compresa, e da null'altro pigliata o limitata. Egli è proprio dell'Ente vivo che sempre agisca, ed agendo sia sempre e perpetuamente nuovo: e questa non potrà dirsi mai imperfezione; nè nulla aggiungendoglisi che non aveva, nè nulla perdendo di quel che ha. Ragguaglia bene questo essere dell'Ente vivo con l'anima, la quale pensando nuove cogitazioni non è essa mutata, ma il termine dell'azione (che fuori la vita è nulla), la quale continuamente agendo niente di nuovo acquista: benchè in questo esempio dell'anima, non in quanto a vita, ma in quanto ad essere limitato, avvenga in essa accrescimento e diminuito, che per nulla potrebbe essere essenzialmente nell'Onnipotenza;

e con l'intelletto sia nell'anima il senso, e può accoppiarsi con la cognizione estrinseca, la Sapienza, che è l'interiore e sovraeminente cognizione. Posto ciò, sappi che l'Onnipotenza è adunque forza infinita e sempre nuova in se, che per la mutabilità e divisione comunica l'essere alle cose che furono, sono, e saranno, in modo che il flusso delle creature è per l'essere dell'onnipotente Iddio; da esso traggono origine, in esso sono, e in esso periranno. Sappi, che ella la Forza continuamente agendo, e perpetuamente vivendo, è continuamente come stato e termine, in che sempre per ragione stessa di natura le fa uopo sussistere.

Onde, la continua novità è stato della Forza infinita, ed essa la Forza è il subbietto che sempre sussiste: sì che, lo stato perpetuo, presente, preterito e futuro, con la Forza che stà, costituisce la persona. Ma distingui, che la Sapienza o cognizione non venga intanto dal termine della novità, bensì personalmente è generata, cioè dalla Forza. La Sapienza è dal seno del Padre, che è la Forza infinita, ovvero il Padre della novità perpetua insieme e della cognizione infinita; nè la perpetua novità genera giammai la cognizione. E direi a proposito pur lo stesso della Carità, o Amore.

Guardi. Oh! dite sì, maestro, di questa Sapienza.

Zerbo. E indi, a compire il ragionamento, della Carità.

Miceli. La Sapienza è lo stato o modo dell'Essenza che intrinsecamente conosce l'infinita novità; o meglio, è l'Essere infinito stesso sussistente nella cognizione intrinseca dell'Onnipotenza, e quindi, di tutte le univeree cose. E la Sapienza è perfezione. Chè, dei tre generi del conoscere il sensato, l'intellettuale, e il reale o intimo, e della ascensione che è in essi, è l'ultimo quello che trova quale è in se stessa, e penetra addentro

il midollo della verità, che appartiene peculiarmente alla divina Sapienza. Ciò prova, il non essere potuti mai andare i filosofi sino alle essenze e alle ragioni ultime delle cose, avvolte in oscuri e impenetrabili recessi, rispetto all'umana cognizione, già distinta dalla Sapienza, come da questa l'Onnipotenza. E dall'essere il mondo niente altro che termine dell'Onnipotenza, avviene che è impossibile all'uomo pigliare a se l'intrinseca cognizione delle cose. L'Onnipotenza, come testè si è detto, è la Forza infinita e perfettissima che ogni cosa fa, e ogni cosa contiene, meno le imperfezioni che sono limite e carenza, ossia nulla. Ora, essa la Sapienza sola scruta ciò che sia in se stessa questa Forza, e perfettamente si rappresenta e adeguatamente, giusta le scuole, tutte le cose che siano in essa. Da ciò ella è detta con ragione *immagine del Padre*, come quella che rappresenta in se stessa tutte le perfezioni del Padre: ovvero, il Padre rappresenta a se per la Sapienza tutte le cose, e queste tutte che egli fa si conoscono dalla Sapienza; donde la processione dell'Amore. La Sapienza vede nel Padre ogni cosa, e come quello che già è chiuso in determinati termini e carenza fu, è, e sarà; comprendendo eziandio d'altra parte tutta la virtù di quest'ammirabile Forza nell'agire, e conoscendo pure in ciascun momento quel che abbia fatto, faccia, o farà. È necessità che l'infinita ragione perfettissima d'agire, sia pur principio di cognizione; e però infinita; stante non poter essere ragione infinita se con lei non fosse pure Sapienza infinita. Ove hai un perfettissimo Ente, deve aversi intelligenza e cognizione infinita; e da ciò la compiacenza. Sì che, la Sapienza è uno stato o sussistenza necessaria dell'Ente vivo, perocchè la cognizione è termine della forza conoscente; e l'Ente vivo infinito necessariamente conosce, e quindi è necessità che sempre si

dia questo termine, o cognizione; o, che la cognizione è uno stato in cui l'Ente vivo sussiste necessariamente. L'Ente perfettissimo, ad esser tale, dee sempre sussistere nello stesso termine di cognizione o visione; e però, s'intende bene come la Sapienza sia *persona*. È termine distinto dalla novità che comprende, come la cognizione dall'oggetto conosciuto; benchè non sia l'essere in se diviso, e lo stesso sia il conoscente e il conosciuto: la cognizione e la novità infinita, termini della stessa vita, non sono il vivente, ma stati diversi del vivente, e fra loro distinti. Ora della Carità.

Guardi. Via, sì, della Carità; ch'io non mi so spicare per poco dal vostro discorrere.

Zerbo. Zitto, che c'è lunga materia alle mani!

Miceli. Lunga è lunga veramente; ma io non riuscirò a dirvene che quanto basta a questo discorso così alla mano; e poi, spero darvela a libro.

La Carità adunque sapete che sia? è *modo o stato dell'Essenza che con se si compiace nella cognizione intrinseca dell'infinita perfezione interiormente conosciuta*: ovvero, è *l'Essere infinito nella compiacenza dell'infinita perfezione*. Ed essa Carità è perfezione; chè, la compiacenza o carità procede dall'azione e cognizione intrinseca della perfezione, ovvero è relazione di questi stati insieme esistenti. Ove si dà cognizione di perfezione o di bene, si dà voluttà e compiacenza, come a tutti è noto; e chi, ad esempio vede una cotaleffigie che a capello presenta l'originale o tipo, se ne compiace, e ne ha voluttà. Se non che, avverti qui, che dovrai distinguere in questo fatto sì l'obbietto che è rappresentato, che la cognizione che lo rappresenta; e l'obbietto senza la cognizione non fa nè voluttà, nè tedio, siccome lo stesso riesce dalla cognizione senza l'obbietto. Sì che, sia quanto si voglia perfettissimo l'obbietto non sarà mai voluttà, o Amore;

nè mai lo sarà la sola cognizione, per la ragione medesima. L'Amore o voluttà è nella congiunzione della cognizione e dell'obbietto perfetto; e però è modo o relazione, che s'intende dall'idea o operazione dell'anima che rappresenta un certo bene, e dalla cognizione che asseguisce il bene rappresentato. La Essenza infinita poi essendo viva, sta sempre nuova, e porge sempre nella sua novità infinite perfezioni, le quali intanto non sono nè amore nè tedio; benchè la Sapienza sia per se sola atta a penetrare il recondito delle cose. Onde, oltre la Sapienza e Onnipotenza, ella è richiesta la relazione o congiunzione loro intima. Ma, pòn mente, a maggiore intelligenza, che l'Amore ora è preso come causa, ora come effetto, ora per quello onde procede l'Amore, ora per lo stesso Amore e voluttà. Son l'Onnipotenza e Sapienza la fonte onde necessariamente procede l'Amore, ovvero la compiacenza; e questa vada distinta dalle due, sì che è terzo modo di essere sempre nuovo, e non l'Onnipotenza, siccome nè anco il modo conoscente che è la Sapienza. La compiacenza non può nascere singolarmente dall'uno o l'altro di questi modi, sia di essere, sia di conoscere: ma è terzo modo di essere, che, benchè dai due insieme cioè la Onnipotenza e la Sapienza s'intenda, dall'uno o l'altro intanto è distinto, e se l'uno ne toglie, tostamente essa ci manca.

Adunque, nell'essere perfettissimo si dà somma voluttà: chè l'Onnipotenza, la quale sempre consiste in infinita novità, è obbietto infinitamente perfetto; la Sapienza è cognizione intrinseca di tutto, e però perfettamente asseguisce e comprende continuamente esso obbietto; e dall'obbietto d'infinita perfezione, e dalla sua cognizione perfetta esce su e s'intende l'infinita compiacenza nel soggetto perfettissimo, che adeguatamente comprende la sua perfezione. Sì che, intenderai

bene ciò che sia la compiacenza; cioè quel vincolo mediano tra la cognizione e la perfezione: nè l'obbietto intanto, nè la comprensione distintamente considerati sono essa voluttà, l'un dall'altro vicendevolmente indivisibili. È necessità nell'Ente perfettissimo, che sieno insieme e sempre l'obbietto della perfezione e la cognizione; ed è chiaro che sia in esso questa relazione e congiunzione, che qual terzo modo dai due procede, e insieme da essi si distingue. Poi, per la cognizione s'intende la vita morale di Dio, siccome per l'Onnipotenza la vita fisica; la quale, benchè nella novità e azione dell'obbietto sia pienissima e perfettissima, è tuttavia dalla Sapienza conosciuta in quel che faccia di perfetto l'Onnipotenza; e stantechè l'Essere è alieno da imperfezione, può e dee avere sempre di se compiacenza; onde essa vita morale. La vita fisica delle creature, quantunque proceda da tutta la Trinità, pure formalmente è dall'Onnipotenza, di cui sono partecipazione: ma la vita morale e la perfezione della stessa discende dalla seconda e terza persona. Appo i Padri, cui aspettava istruire gli uomini nei costumi e guidare alla vera perfezione, si ha soprattutto discorso della vita di Dio morale, ossia di Gesù e della terza persona. I filosofi però, come quelli che della natura si curano e dello stato scientifico delle cose, trattano solamente, giusta il loro proposito, della vita fisica. Onde è, che i Padri e le Scritture apertamente insegnano essere la vera perfezione delle creature nella partecipazione indivisa della Sapienza, e dello Spirito Santo, che è in noi; ma i filosofi tutti, niente guardando alla cristiana morale, predicano la vita fisica essere partecipazione della vita infinita, che per noi ha nome di Onnipotenza e Vita fisica di Dio. Da tanta separazione di teologia e filosofia è venuta la discrepanza tra le due scienze, e quell'imperfezione dell'in-

segnamento, che non ha tuttavia pigliato, come da noi si fa, la Trinità qual fondamento e della Religione e della Filosofia; principio da metter pace tra credenti e filosofi, fra la scienza divina e la umana (1).

Guardi. Ove queste scienze sono inimiche veramente non approdano a nulla, con grande scapito degli studi e di loro medesime.

Zerbo. Per lo che premuniteci, o maestro, a tanto pericolo.

Miceli. Vi basterà quel che vi ho detto, e ora aggiungo, e la sopraggiunta che vi lascerò pria di levarci da qui.

La Onnipotenza adunque non è nè Sapienza nè Carità; come queste a contropelo non son quella: e la essenza reale ha tre persone, e distinte; essendo sì la Onnipotenza, che la Sapienza e Carità, persone e non confuse. Poi, ove ha Onnipotenza si dee dare ragione nuova d'infinitamente agire, e l'una nell'altra si converte, identificandosi la ragione sufficiente col suo subbietto, di cui è ragione: e però distinguesi in ragione d'agire intrinsecamente, e in continova novità estrinsecamente; l'una forza infinita, eterna; l'altra stati diversi e novità contingente. Aggiungi a questo che *essenzialmente* l'Onnipotenza è tutt'uno con la Sapienza e Carità; essendo identiche queste all'Essenza con cui già pure s'identifica l'Onnipotenza. Ora, somma Giustizia è l'operazione perfettissima con cognizione intrinseca di tal'operazione, e compiacenza della stessa; stante chi sempre opera perfettissimamente, e con se si compiace dell'operazione intrinseca perfettissima, così conosciuta, già chiamarsi giusto. Si che, somma Giustizia è vocabolo, o nome che significa la Trinità, ove tutte si trovano queste ragioni. Di più, la somma Bontà si

(1) v. Schiarim. XXIX.

può pigliare in doppio aspetto, come fisica e come morale; come fisica è esso l'Essere reale diffusivo di se medesimo; come morale è la compiacenza della sola perfezione, appresa come tale: e questa somma Bontà moralmente presa vale bene a significare appunto la Carità. Infine, sotto nome di Dio intendo l'*Ente che ha tutte le perfezioni ed esiste in tre persone distinte* (1). Il che già si è dimostrato; avendo trovato l'essenza reale, e in essa tutte le perfezioni, e la sua esistenza nelle tre persone, e queste distinte; e non essendo altro l'accidente, che stato determinato e contingente, e partecipazione, che altrimenti non esiste che nell'essenza reale, fuori della quale niente si dà, come ricettacolo e fonte di tutte le realtà e perfezioni. (2) Questo è il Dio, o figliuoli, del nostro sistema: il quale già nelle sue parti principali tutto vi ho sposto.

Zerbo. E noi ve ne siamo molto tenuti; e non manca ad andarne pienamente soddisfatti che metterci innanzi così sui generali i principj che dan base a tutto il sistema, e sono per così dire la sua prima struttura.

Guardi. Di questo modo riuscirà il discorso come compiuto studio, e avremo toccata nelle vostre parole la cima del filosofare.

Miceli. Questi principj che volete conoscere fanno la materia di quella parte del sistema che chiamo *Ontologia*, ed è a capo di esso, trattandosi di cosa che

(1) v. Schiarim XXX.

(2) Pare che ben si riscontri con quest' Ente reale del Miceli l'infinito di Anassimandro (περίεχον) che abbraccia tutte le cose. Anzi, secondo Plutarco l'infinito degli antichi è *ciò che non ha termine certo; nè fermezza* (Disput. conviv. VII. 2); quasi l'Onnipotenza estrinsecamente considerata e la *perpetua novità*, del nostro: alla quale pur compete quell'*apeiron* che gli antichi dicevano dell'infinito, convertibile per essi coll' indeterminato.

bisogna andare innanzi tutto, e discorrendo dell'Ente in generale, pria che singolarmente abbia detto della Teologia, poi della Cosmologia, e indi della Psicologia. Sì che, noi non abbiamo seguitato l'ordine del sistema, ma trovandoci jeri in mezzo alla campagna ci venne fatto di cominciare il discorso dal Mondo, il quale portò quasi per mano il discorrere eziandio dell'anima, come ora da Dio par di dover venire all'Ente in generale. Sia adunque come volete; ed eccoci ai principj.

Il primo principio nella scienza dee convertirsi con la realtà, e quello è primo, a cui si riducono tutte le proposizioni. È necessario che la cognizione nostra sia intesa a un òbiettivo reale, e sia incrollabile il fondamento della scienza; se non si voglia cadere nelle inutili questioni de' metafisici, e nelle conclusioni dello scetticismo. Come è uno in fatto il principio dell'essere, immutabile, necessario, immanente sopra se stesso, e Cagion di tutto; così anche dee essere per l'intelletto il primo principio del conoscere, rispondente come meglio alle singole proprietà del principio dell'essere. Questa è la Filosofia che gli ottimi ingegni hanno sempre desiderato, e tutt'ora si aspetta; e fuori di lei non si ha scienza che sia degna di portar questo nome. Ora, poichè non si offre all'intelletto nessun'altra realtà che l'Ente necessario e le sue proprietà, nessuna reale possibilità si può intendere senza di quello che fa repugnare che cosa alcuna esista indipendente da lui; e però ogni vera cognizione scendere dall'Ente primo; e in ultimo risolversi in quello che è primo principio dell'essere: posto già per primo principio di conoscere il *principio di contraddizione*, che, quantunque enunciato negativamente, non contiene se non la confusa cognizione di esso primo principio di esistere. Il Primo scientifico è questo principio di contraddizione; il quale io ritengo nella stessa forma che si ha

presso i logici; ma con la correzione che esso si riferisca alla verità soggettivamente considerata, non già riguardi l'obbietto; quasi che si dicesse: *impossibile sembrare all'intelletto la stessa cosa essere insieme e non essere* (1).

Ad esso tutti si riducono gli altri principj delle scienze; e quello stesso di ragione sufficiente posto da Wolfio nella sua Ontologia, da questo è tirato; siccome già prima aveva mostrato il Suarez, principe secondo il Wolfio medesimo e il Leibnizio tra gli scolastici logicizzanti. Metti poi l'analisi nella formola di questo principio di contraddizione; e vi troverai in fondo il primo principio di essere, con cui nella realtà, lasciata la forma logica e subbiettiva, esso si converte. Chè, qualunque cosa sia veramente, debba avere la sua essenza e i suoi predicati; nè altro sono l'essenza e i predicati della cosa, che la ragione sufficiente perchè la cosa in se stessa sia, anzichè non sia. E repugna che si dia cosa senza ragione sufficiente della stessa cosa; repugnando che abbia a darsi cosa senza sua essenza e predicati; il che tutto importa la ragione sufficiente di essa cosa. Chiamerai questa ragione sufficiente perchè l'intelletto ammetta una cosa piuttosto essere che non essere, e di questo modo anzicchè d'altro, *nozione distinta* della cosa. Sì che scorgerai doppia ragione essere nelle cose; l'una affinchè una cosa sia piuttosto che non sia; l'altra, affinchè l'intelletto ammetta una cosa piuttosto essere che non essere, ed essere questa anzichè quella. (2)

La prima ragione sufficiente è la essenza istessa e i predicati della cosa; la seconda è la ragione o nozione distinta della cosa, per la quale l'intelletto s'avvede essere la cosa piuttosto questa che altra: ma

(1) v. Schiarim. XXXI.

(2) v. Schiarim. XXXII.

noi parleremo della prima; e la seconda non si è toccata che per chiarezza del discorso. Non repugna che si dia cosa che non riceva la sua ragione da altro da se distinto e realmente disgiunto. Poichè ponendo A, a ragione d'esempio, realmente disgiunto e distinto da B, non si pone, mettendo A senza B, la stessa cosa essere insieme e non essere: ma, l'uno essere senza l'altro, ovvero A senza B. Quindi non ripugna darsi A senza B; cioè il potersi dar cosa che non ricevendo da altro la sua ragione sufficiente, possa stare da se, e non sia come se la stessa cosa fosse insieme e non fosse. Non ripugna, ripeto, che una cosa non riceva da altra da se distinta la sua ragione sufficiente. La quale è intrinseca, essendo l'essenza della stessa cosa, e non avendola dal di fuori (1); e porta quindi che anzi repugna che si dia cosa senza ragione sufficiente intrinseca, come si è veduto. Per fermo, o figliuoli, la ragione sufficiente è intrinseca alla cosa, stante essa cosa essere essenza di se stessa, anzichè da altra riceverla. E repugna poi che vi abbia cosa senza ragione sufficiente intrinseca; perocchè repugna darsi cosa senza sua ragione sufficiente; ma non repugna che non riceva da altra cosa distinta questa sua ragione sufficiente. Onde, solamente repugna che si dia cosa senza ragione sufficiente intrinseca (2). Che se vorrai opporre l'esperienza, la quale quotidianamente ci avvisa che l'una cosa è ragione sufficiente di altra che sia disgiunta e realmente distinta; ho in pronto a dirti, che l'esperienza ci dà a vedere distinta per le cose la loro ragione, ma l'intendimento ci avvisa che non esperienza ella sia, ma volgare opinione questa che si crede. E

(1) v. Schiarim XXXIII.

(2) Qui è l'errore fondamentale del sistema miceliano. v. Schiarim. XXXIV.

a chi degli uomini è stato agevole sfondare la sostanza delle cose? sono stati più che molti i filosofi intesi alla spiegazione dei principii delle cose e delle sostanze, ma null'altro ne han tratto che diverse sentenze, e vane ipotesi. Le contrarietà loro argomentano, che in verun modo la sostanza delle cose sia subbietto d'esperienza; e non si scorge che l'attributo o qualità delle cose; come a ragion d'esempio, non è la cosa che veggiamo o odoriamo, ma il suo colore e il suo odore. Questo ho certo, che la sostanza delle cose è reale, ma quello che sia non saprei punto dire. Onde, chi dirà la ragione dell'albero essere distinta dall'altra del frutto, potrà dirsi che vorrà dire della sostanza dell'uno o dell'altro che non vede? E se con la sostanza non si ha la nozione chiara e distinta di causalità in che stà la ragione sufficiente, forse questa ci sarà data dalla esperienza? Arroggi, che se una potenza fosse ragione sufficiente di altra da essa distinta, produrrebbe questa dal non essere; ciò che si oppone al comune giudizio dei filosofi, che, tranne pochi scolastici, dicono nessuna sostanza generarsi nel mondo *de integro*. Poi se le sostanze potessero essere prodotte sempre dal nulla, crescerebbe il loro numero in infinito, non risolvendosi mai le prime nuovamente nel nulla. Pel che l'esperienza non ci avvisa punto che l'una cosa possa essere ragione sufficiente di altra, in quanto sia sostanza. Nè manco si può dir questo degli accidenti. A noi son conosciuti gli accidenti; il colore, sapore le insite cognizioni, le volizioni ecc: ma questi non si hanno in noi come in se sono; bensì nella loro specie ed effigie (1), per i movimenti del fluido e del solido: nè altro avviene, se non che una sensazione in noi preceda l'altra, non mai che vi sia causalità tra essi

(1) v. Schiarim. XXXV.

accidenti. L'accidente manca di virtù di agire, essendo egli piuttosto termine di azione; nè esso potrà passare da una sostanza in altra, aderendo al suo subbietto in modo che per distruzione o annichilazione solamente potrà separarsene. Di qual maniera poi l'accidente sortisce la sua genesi nel subbietto, e come l'un subbietto sia ragione sufficiente di accidente in altro; non è definito tra filosofi anche più recenti; e Wolfio l'avvisa bene in quella sua Cosmologia. Questo ci abbiamo per esperienza; che siffatta determinata azione, o meglio sensazione è seguita in noi da altra pur determinata azione con perpetua serie, comunque sia; e non mai che un accidente sia ragione sufficiente di un altro: considerazione nostra che gli altri per incuria non hanno avvertito, non guardando dentro accuratamente in esso altissimo vincolo, onde l'un accidente è contenuto in altro, tenuto scioccamente per ragione sufficiente.

Ma, tu dirai che la sostanza sarà per lo meno ragione sufficiente dell'accidente: e pure non è ancor certo se mai l'accidente sia un che di positivo diverso da essa sostanza; anzi molti filosofi il negarono, e han pensato la sua essenza starsi nella limitazione, nè già esser altra cosa che la sostanza medesima. Finalmente, raccogliendo in uno quel che si potrà opporre, il metodo scientifico non sa mettere innanzi gli argomenli tratti *ab absurdis*, nè quelli che occorrono nelle dottrine di conseguenza; e poco cura la loro prepostera disposizione: gli assurdi vanno via come vengono le conseguenze; e riesce bene dimostrato o non essere così, o non inferirsi dagli antecedenti quello di che si fa ragionamento. Onde, se qui de' principj delle idee, si ha pure a dubitar di tutto, anco se sia fuori di noi; o almeno è da lasciarlo come a noi incerto. Qui non abbiamo di certo che, *sembra all' intelletto la stessa cosa* (avverti questo *stessa*) *non poter insieme essere*

e non essere : il che implica immediatamente la sentenza, *se è, adunque è*; cioè, ha il suo essere, i suoi costitutivi, e la maniera di essere; poichè se alcuna cosa che sia non avesse i suoi costitutivi, l'essenza e la maniera, sarebbe il medesimo *essere insieme e non essere*. Sì che, n'esce la necessità metafisica di ammettere in ogni qualsiasi cosa il *come* ella sia, ovvero i costitutivi suoi. E ponendo l'Ente o cosa che sia, che necessariamente mentre è ha i costitutivi, senza le altre cose che possa ricevere d'altronde, e da altro da se distinto, non ne segue che la stessa cosa sia insieme e non sia; ma importerebbe quel che si conosce essere colla sua essenza, e non già altro da cui non ricevesse la predetta essenza: il che non è contraddittorio, chè altrimenti repugnasse l'ente *a se*. D'altra parte c'ha contraddizione a darsi cosa che non abbia l'essere, e il come in se sia. Onde è di necessità il dover porre intrinseca la ragione sufficiente, di questo modo intesa: nè altra in metafisica se ne può dare o assumere; conciossiachè, ne verrebbe che la cosa istessa fosse e non fosse, sarebbe ipoteticamente e non sarebbe, non avendo l'essenza, o il come dell'essere suo, che è lo stesso. Che se vorrai attendere ad uscir fuori o dall'esperienza, o da' contingenti, o d'altronde, la necessità della ragione estrinseca; tostamente peccheresti contro il metodo scientifico, ed apertamente ti troveresti in circolo vizioso. Sarà tutto ciò allora vero per l'intelletto, e farà scienza, quando veramente discorrerà da quei Principj da tutti senza eccezione ammessi: non già se t'ingegnerai dedurlo da principj che sieno incerti e presso gli scettici, e presso i deisti. Per lo che, attesi solamente all'uno principio, come egli è del conoscere, cioè al principio di contraddizione, riusciamo a porre la ragione intrinseca di ogni qualsiasi

cosa : il che meglio spiegheremo nel seguito del discorso (1).

Zerbo. Sono altissime ragioni non abbastanza spiegate, anche che si ripetano.

Guardi. E aggiungi che o per l'altezza del ragionamento, o per l'abito naturale, il Maestro sempre suppone molto più che non sempre si trova in chi ascolta.

Miceli. Io tengo discorso con scolari non nuovi a queste dottrine ; e poi, il vostro ingegno si è dimostrato ben confezionato a questi severi studii.

Zerbo. Tutta vostra mercè, o Maestro.

Miceli. Adunque, seguo a dire, che ciò che ha la ragione di sua essenza in se stesso, egli è eterno : la qual sentenza per se è chiara. Poichè, se non fosse ab eterno ciò che ha in se stesso la ragione sua sufficiente, sarebbe nel tempo : ora, se fosse nel tempo, non sarebbe in se stesso ; ma in altro da cui riceverebbe inizio egli avesse la sua ragione sufficiente. Nel che t'imatteresti a manifesta contraddizione : ciò che non sia, ovvero il nulla, non può dal nulla ricevere il suo essere. Io per *Ente* intendo ciò che ha in se l'essenza : ma non ignoro come questo nome di *Ente* diversamente sia stato preso dai filosofi. E noi, cui più interessa la verità delle cose, che i nomi loro, lasciamo agli scolari e a chi se ne piace, le siffatte quistioni : ci basterà con molti filosofi dare nome di *Ente* a qualsiasi cosa, che tuttavia goda di sua essenza.

Pertanto, se veramente e in fatto si dà l'essenza, *vero* e non fittizio è da chiamar l'Ente di questa sorta: ma se sarà combinazione d'idee, o certo idolo finto e fatto per l'ingenita virtù che è in noi di fingere, esso piglierà bene il nome di Ente *imaginario*. Poi, lasciando

(1) Shiarim. XXXVI.

da parte queste diverse nominazioni degli *enti*; noi dovrem parlare solamente dell'Ente vero, e trarre le sue proprietà non dalle definizioni di nome, ma da quel che innanzi si è detto: il che importa dire ciò che sieno gli altri enti, e, lasciata la quiddità dell'Ente vero, ciò che loro certamente competa, cioè di avere in se la ragione sufficiente, e pertanto essere dotati di eternità. Nè è di poco conto avvertir questo: chè, non sono mancati molti filosofi, i quali stando alle definizioni hanno scambiato gl'idoli fantastici con la realtà delle cose, l'apparente col sostanziale, e le sensazioni o illusioni con le interiori determinazioni essenziali: onde, si sono vedute tante difficoltà e questioni inspiegabili che altrimenti non sarebbero mai state. Un Ente vero, o figliuoli, è ab eterno. Conciosiachè, se non si dà ente senza ragione sufficiente, e questa è intrinseca; ogni vero ente ha in se stesso la ragione del suo essere, e però è eterno. E videro bene gli antichi filosofi, come Platone, Aristotile, e Zenone, principi degli accademici, dei peripatetici, e degli storici, la verità della proposizione. La quale non importa poi l'eternità del mondo per l'eterna essenza del vero Ente; tanto che Platone ed Aristotile tennero il mondo creato e formato nel tempo, e pur negarono la creazione nel tempo di veri enti, stando fortemente al principio, che dal niente niente è fatto. I moderni poi, meno Cartesio, posero le essenze necessarie ed increate: e gli stessi scolastici a questo si attengono, benchè non sappiano che cosa sieno cotali essenze. Qual Ente eterno in verità potean trovare o portar fuori, oltre Iddio? e però se distinte ponevano da Dio queste necessarie ed eterne essenze, eglino ammettevano un che di coeterno a Dio; se come fosser nulla, collocavano nel niente l'essenze delle cose; se finalmente credevano essere le idee divine, si torna a dire, che o le volevano distinte

da Dio, o nò; e nel primo caso resta la coeternità di un principio, nel secondo la identificazione con Dio: il che vuol dire ammettere la stessa cosa; cioè ammettere Dio come Essenza.

Da qui quel giuoco di parole contro la mente degli antichi che trattarono dell'essenza reale, onde ne vennero la materia eterna, gli atomi eterni, le idee increate; senza vedere la ripugnanza che sarebbe per es. nell'essere uomo e non essere ragionevole; triangolo e non aver tre angoli; non potendosi scompagnare il subbietto dal predicato, e all'inverso; e non curando di asserire eterni i fenomeni e gli accidenti come le essenze; o volendone uscir meglio portando distinzione tra sostanza ed essenza, secondochè loro fu di bisogno. Ma, lasciamoli in loro distinzioni e confusioni; e basta, testimonio il Suarez, che abbiano essi poste le essenze delle cose necessarie insieme ed eterne. Nel che giova pòr mente, stante essersi bene avveduti i filosofi che qualsiasi cosa che in se sia vera avrà con se la sua ragione; nè un principio può essere senza che s'abbia un fine qualunque. E questa è stata ragione, o miei cari, perchè eziandio hanno predicato questo: *dal niente niente, nel nulla niente poter ritornare*: chè, se bene intenderai con la mente, niente di qualsiasi cosa va nel nulla, nè s'è potuto osservare il principio onde alcuna cosa possa uscire dal nulla (1). L'intelletto apprende qualcosa di positivo, e nega che questo possa positivamente passare in pura negazione. L'Essere infine, e per sua natura, e per sentenza dei Padri e dei filosofi, vale lo stesso che dire *eterno*. Poi, l'esistere è essere un che di positivo, indipendente da qualunque intelletto: e se poni mente a te stesso, e consigli l'idea che si ha dell'esistenza, ricevuta da lunga

(1) v. Schiarim. XXXVII.

esperienza, ti avvedrai essere ben chiara questa nostra definizione dell'esistenza (2).

Zerbo. Molto assai chiara, e tal che schiva gli errori che potrebbe portare la sentenza che l'esistere è dato dal conoscere.

Miceli. E però, l'Essenza reale è un cotal essere positivo, indipendente da qualunque intelletto.

Guardi. Nè potrebbe essere altrimenti, ove nel *reale* s'intende tutto quello che sopra avete discorso.

Miceli. Così è. Questa diversità passa tra la vera e imaginaria essenza: chè, l'una sempre è, eziandio che non si abbia di essa alcuna cognizione; l'altra però non si dà, che quando ci ha una cotal cognizione, nè l'obbietto del pensiero è altro che un'idolo delle nostre idee, a niuna vera essenza o cosa già rispondente. Ora, è nulla ciò a cui non risponde alcuna nozione; come è un qualche cosa quello cui risponde la nozione: e però l'essenza reale o è qualchessiacosa, o nulla. Se nulla, non ci sarebbe di lei alcuna nozione: sì che non fosse essenza. Se qualchessiacosa, debba ella essere o un positivo, o un negativo; ma se un negativo, adunque nulla, adunque non essenza. Resta pertanto, o figliuoli, che sia un positivo; e però vale a dire indipendente dall'intelletto, vale a dire esistenza. Il che importa che l'Essenza reale, e l'esistenza s'identifichino.

Guardi. Le fate così convertibili l'un l'altra: ma non si potrebbero veramente disgiungere, e considerarsi ognuna per se?

Miceli. Veggio, che, come ad altri pure a te dia ombra questa mia proposizione; e meglio ti piacerebbe starti con quelli i quali dicono che si possa bene, ad esempio, tener nella mente l'Essenza del triangolo, e non pertanto inferirne l'esistenza. Ma t'inganni tu pure: e se

(2) v. Schiarim. XXXVIII.

vuoi pigliar l'essenza del triangolo senza l'esistenza; dimmi in vero di qual essenza vorresti parlare, cioè, se dell'imaginaria o della reale. Se della imaginaria; e ti dico bene che il detto triangolo imaginario eziandio esiste nell'intelletto: se della reale; chi sarà mai di tanta buona mente che si penserà aversi nell'animo la essenza reale e fisica del triangolo?

Zerbo. Sarci contento a trovarsene uno le novantanove per cento! ma non si darà mai tanto pazzo cervello.

Miceli. Però, ripigliamo gli argomenti da un po' più in sù. Dico, o figliuoli, che il triangolo non è cosa, ma figura di cosa, ovvero, cosa in cosiffatto modo limitata e modificata; nè questi limiti e modi stanno fuori la cosa limitata e modificata, o hanno altra essenza reale oltre l'essenza della cosa: tolta questa essi sono niente. Ora, qualsiasi cosa, a conoscerla quale sia in se, sfugge gli occhi nostri, e il nostro intendimento: e però, quando ci occorre all'intelletto un triangolo, o tre lati uniti; noi non apprendiamo la vera essenza della cosa, la quale come più volte ho detto, non si è ancora trovata, ma solamente la superficie che secondochè da noi è concepita, non è la vera essenza, ma un che imaginario e fantastico, non stando per se senza la cosa limitata. E ciò s'intenda di qualsivoglia essenza, la cui idea si creda rappresentarsi all'intelletto: nè diversamente dell'uomo; essendo a noi ignota quella cotal forza, cui ineriscono l'intellezione, la volizione e l'azione comunquesia; cioè, la vera essenza della cosa. Adunque, le essenze di sopra non sono che sensazioni di idee, o piuttosto di modi, e di superficie delle cose, da noi per forza ingenita combinate nella fantasia, ove esse esistono, e per la quale esistenza non si adduce esser quelle essenze vere di cose; mancando appunto nella nostra fantasia que' predicati

che la cosa in se porta, e senza i quali è impossibile, e però non essenza. Nel rappresentarsi all' intelletto questi modi, o superficie, del triangolo ecc. si deon dire non modi e superficie delle cose fuori di noi; ma meglio fluidi e solidi nostri, che si riferiscono agli obbietti per similitudine e rappresentanza, non già per identità. E aggiungete poi, che i modi siffatti, che solamente noi guardiamo, non si hanno come repugnanti, in quanto che esistono nell' Ente reale, cioè nel fluido e solido nostro, il quale è di tal modo modificato, ma siccome ha l' essere reale, così esiste in esso. Se non che, resta a dire, che noi non concepiamo poi l' essere reale, nel quale sussistono, e senza il quale i detti modi non sono altro che nulla. Onde, posto tutto questo, noi diamo alla cosa un' esistenza allora che la sperimentiamo per qualche senso sia interno, sia esterno; chè, se pur non afferriamo tutti i costitutivi, tuttavolta da questo che la sperimentiamo, siam fatti certi che quella abbia tutto ciò che costituisca la sua essenza vera. E avvertite, che ciò importa che noi diamo esistenza alla cosa allora che la sperimentiamo; non già che la cosa, anche quando veramente sia in se, non abbia esistenza: i costitutivi della cosa (i quali non mai possiamo concepire attesa la limitazione dell' intelletto) e l'esistenza, non differiscono. Le cose, quand' elle hanno il vero essere, hanno parimente l' esistenza; chè, nella idea dell' essere s' include l' idea della sua esistenza, nè può l' intelletto fingere fuori di se una cosa qualechessiasi, senza che pure non gli si metta innanzi l' idea dell' esistenza. L' essenza reale, secondo che poco fa si è detto, sempre è, eziandio che non se ne abbia alcuna cognizione: or come potrai disgiungere l' idea di esistenza da siffatta essenza? Potrai in vero non sperimentarla: ma ciò non importa se non che l'esi-

stenza della cosa sia disgiunta da noi, non già dalla cosa in se e dalla sua essenza (1).

Guardi. Saviamente, o Maestro.

Zerbo. Non c'è da opporre a tanto vera conclusione.

Miceli. Ora, ogni vero Ente esiste ab eterno: chè, egli è ab eterno; ed essere realmente ed esistere vale già il medesimo. Nè sia di scandalo questa proposizione; poichè, non ci sentiamo di tanta impudenza o di dare l'eternità alle creature, o di levarle di mezzo, rovinando sia nell'idealismo da una parte, sia nell'empietà dall'altra. Quando si è fatto già discorso sull'Ente vivo, abbiamo mostrato come la contingenza si accordi con l'eternità di esso Ente, per mirabile e profondo connubio. Santo debba essere a quanti si pregiano del nome di cristiani, che sia uno l'Ente veramente tale, del quale noi parliamo, escluso già l'ente impropriamente così detto: e ciò importa darsi Iddio, e le altre cose essere per accidente ovvero impropriamente; o meglio, tutte le creature così inerire a Dio, ed egli essere in tutte, e tutte compire; e se egli possa essere senza le creature, queste non potere mai essere senza lui. Il che ha travagliato così l'acume degli ingegni, che quantunque molte sentenze ci siano, a mio credere penda ancora il giudizio; ma noi dando a Dio la vita, col comune consenso de' Teologi, ponghiamo in lui la contingenza delle creature e la loro vera e non fittizia esistenza, giusta quel detto di s. Giovanni che *ciò che fu fatto in lui era vita*. E prima è da pigliar conoscenza del vero ente, cioè di Dio, cui solo appartiene questo nome (2); e poi degli altri: la loro cognizione fluisce da quella prima; ed è da avvertir sempre nelle dimostra-

(1) v. Schiar. XXXIX.

(2) v. Schiarim. XL.

zioni, che si guardi agli antecedenti, e non si pongano per essi i conseguenti. Di più, o figliuoli, quello che è eterno è immutabile. Noi diciamo composto reale ciò che in atto ha tali e tante parti; sì che l'essenza dell'ente composto esistente consiste in tanta combinazione di parti, che n' esce la grandezza, l' estensione, la figura e simili. Ora, l'essenza dell' ente composto esistente ovvero reale, è mutabile. Conciossiachè, non ripugna a parti diverse, e di questo o tal altro modo combinate, aggiugnarsi altra combinazione, e portarvi aumento o scemamento. Onde, non si scorge punto eterna l'essenza dell' ente composto reale : e però è mutabile. Nè con questa semplice sentenza intendo già recisa la questione degli Epicurei e degli Atci, se il composto sia stato ab eterno. Ma, basti per ora dire a schiarimento della questione, che di due maniere si può disputare sull' eternità del composto ; o se si dia ab eterno la moltitudine de' semplici; o se la determinata estensione, grandezza, figura , in che sta propriamente la essenza del composto reale, possano avere senza contraddizione l' eternità. Ma quest' ultimo argomento ripugna bello e buono, 1.º alla ragione, imperocchè ci è fatto vedere dalle dimostrazioni; 2.º all'esperienza, poichè vediamo ogni giorno come i composti si mutano, e con ragione, stante che essendo i semplici dotati di forza, continuamente mutano stato ; e se non sempre sensibilmente, almeno insensibilmente ma sempre son mutate l'estensione, la figura e simili : 3.º alla opinione de' filosofi infine, essendochè tutti concordemente confessano ogni qualsiasi essenza di cosa composta andar sottoposta a mutazione. E rispetto poi al primo accenno, se molti o uno debba essere ab eterno l' ente semplice ; sia comunque si voglia uno o multiplice , certo è chiaro l' eternità starsi nella sola natura del semplice. Veramente, ciò che è eterno dovrà

essere semplice : chè, il composto è mutabile, e però non può essere eterno. Poi notate , che quando due cose coesistono in modo che ove finisca l'essere dell'uno , cominci quello dell'altro ; allora si danno di fatto termini e limiti. Sì che, il limitato è quello oltre cui si dà, e si può dare alcun che , che per nessun modo appartenga ad esso : l'illimitato è appunto quello oltre cui non si dà nè si può dare cosa alcuna che a lui non appartenga. Più, l'infinito è quel che non ha carenza di limiti; come il finito ciò che ha limiti : e si convertono ben bene l'infinito e l'illimitato l'un nell'altro. L'infinito non conosce limiti , cioè non ha nè può avere cosa fuori di se che non gli appartenga; il che vuol dire è illimitato; e l'illimitato non ha ne può avere cosa che non sia sua, come sarebbero i limiti; e però è infinito. Ma, ciò che è finito è illimitato, e ciò che è limitato è finito , per lo stesso argomento dell'illimitato e dell'infinito. Nell'idea di limiti si ha quella di parti, ossia, ciò che è finito non si concepisce senza pluralità di parti. E questo limitato si può pigliar a considerare da due modi; o assolutamente, o relativamente. Relativamente , considerandolo rispetto alle cose esterne, in quanto veramente sono oltre di se, o per ciò che può essere cosa che non a lui appartenga, o perchè in atto si dà che ove l'uno cominci ha termine l'altro. Assolutamente , attendendo a quello che sia in se il limitato, e ove sembra che sia necessariamente limitato. Già si è detto che in qualunque siasi idea di limitato, costantemente appresentasi all'intelletto e per necessità l'idea di più parti : sì chè avendo il limitato , o potendo avere , altro fuori di se , l'idea di limitato necessariamente include più parti. E ciò, perchè così il centro rispetto agli altri esseri è fuori di se , e gli fa bisogno che ammetta in se pluralità di parti , a cui sia dato un

punto della periferia ove risponda l'ente estraneo; conciosiachè, se fosse altrimenti, tutti i punti della periferia non distassero mica fra loro, ne il limitato costituisse un centro: il che poi si dee dare di necessità, quante volte coesistano più enti intrinsecamente limitati. Quindi, quantunque il Boschovich abbia posto la composizione del continuo nella forza centripeta e centrifuga, giusta l'ipotesi delle monadi dotate di tal forza; pur riuscì a torre via la natura dei semplici, appunto per la ragione ora fermata.

Veramente è da sapere, che i filosofi specialmente degli ultimi secoli ponevano per certo che si dia obbiettivamente o dalla parte della cosa il composto; cioè, non solo una moltitudine di atti e fenomeni, ma anche una moltitudine di vere sostanze semplici, e però moltitudine di semplici finiti. Onde, posto per certo che si dia il composto reale e sostanziale, stupendamente argomentavano doversi dare moltitudine di semplici, onde sia fatto il tal composto; lasciando da parte di qual natura sieno questi semplici. Per lo che, si trovarono assai bene nel metodo analitico; ma, nel sintetico e nel trarre dalla natura dei semplici il composto, andarono in molte e diverse sentenze, circondati da sempre nuove ed insolubili difficoltà. Nè noi possiam capire come i semplici finiti e limitati possano formare il composto: chè qualsiasi ipotesi di semplici che faccian la composizione del composto involve contraddizione. In verità, o figliuoli, due sono le difficoltà di gran momento, e non solo per me, ma a giudizio eziandio di uomini insigni. La prima è questa, che fa uopo darsi una moltitudine di semplici, dandosi già il composto; acciò non si vada all'infinito. La seconda, che distrugge questa prima è, che i semplici non possono punto coadunarsi a formare il composto, inquantochè avrebbero così bisogno di parti; ciò che ripugna alla natura di

semplice. Se non che, diligentemente considerando la questione, la prima difficoltà è posta dall'ipotesi che si dia il continuo ed il composto sostanziale; cosa che non si può dimostrare, ma è presa come certa dalla esperienza, e così supposta. Ma l'esperienza siffatta ci è da sensi; e i sensi non colgono che gli accidenti e i fenomeni, non le sostanze: sì chè, niente ella conchiude avverso l'altra sentenza. Per la quale, dovremmo porre nel semplice limitato necessariamente delle parti, volendo la composizione del continuo: e qui è la fortissima difficoltà; chè, nell'idea del limitato necessariamente e per sua essenza s'includono le parti. Nè varrà rispondere che noi non possiam bene concepire nella mente l'idea del semplice. È altro nell'idea del limitato scorgere le parti; altro non poter concepire la monade semplice. E da questo che necessariamente vanno incluse le parti nell'idea del limitato, e ciò pare alla mente repugnante nel semplice, dobbiamo bene inferire che il limitato il quale non contenga parti, sia solamente e di necessità per negazione, non potendo il limitato essere realmente e semplice, qualunque sia la natura dei detti semplici. Non bisogna invero sapere assolutamente la natura del semplice, per inferirne che il limitato dovrà avere parti per natura sua stessa, e però non possa esser semplice. La sostanza vera, e il veramente semplice, non può per sua essenza essere punto limitata. Può così essere solamente il fenomeno della cosa, e la sua superficie, che sola si vede (onde nasce in noi l'idea del limitato); non mai quel che sottostà al fenomeno e alla superficie, il quale è veramente semplice. E questo fenomeno e superficie nient'altro sono che essa la vera essenza e sostanza limitata ab estrinseco, ovvero dalle carenze che si sovrapponno all'ente vivo.

L'intelletto non conosce sostanze limitate; intende

si essere fenomeno quel che gli si appresenta, e però limitazione. Il che di qual modo si accordi con la dottrina intorno alle creature, e alle cose che si dicono del mondo aspettabile, già abbiamo pur detto, e senza cadere in assurdo. Finalmente, una volta ammessa la pluralità di più enti semplici, occorre innanzi la possibilità, che così sen va spacciata, dell' ente semplice e infinito. Come mai potrà stare insieme l' Essenza infinita con la coesistenza di altri veri enti fuori di se? Questi la limiterebbero; ed avverrebbe di fatto che ove l'un'ente finisca, altro ne cominci. Ma, altra volta più lungo discorso sul proposito; e basta che ci sia dal fin qui detto assai chiara la nostra proposizione.

Zerbo. Dunque qual sarà la conchiusione?

Miceli. Che il semplice e il finito repugnano: poichè il finito ha limiti, ed avendo limiti ha parti, e con le parti non sta punto il semplice.

Guardi. Ma che rispondere così alle questioni di Zenone sul punto, tanto agitate, e con vario dissenso dei filosofi?

Miceli. Vi dirò che fortissime elleno sono, e gravi: ma, tocchiamole pure.

Zenone pone i principî componenti le cose, come semplici. Ma come è poi dal concorso dei semplici il composto? Certamente nel concorso o per singolo e a parte a parte convengono, e matematicamente nel tutto l'uno s'inserisce nell' altro, costituendo il punto; ovvero l'unione si congiunge per porzioni composte. Ora, se dovrà avvenire la cosa nel primo modo, non aspettarti mai il composto, eziandio che infiniti ne ragunassi: se nel secondo, già ti è contraria l' opinione Zenoniana. Però, se non sono i semplici, domanderai: onde possono venire i composti? Il che poi non si può bene asserire. Poichè, se hai i composti, vengono questi da parti; e le parti da altre in infi-

nito; cosa che sarebbe sciocca e contraddittoria. Nè alcuno ha sciolto tanta questione sinora; anzi i più recenti filosofi mutandole il nome, ora di origine del composto, ora di composizione del continuo, non escono dalla stessissima questione. tanto scabrosa di non minori e diverse difficoltà. A mio pensare non si ha risoluzione di sorta nè per l'uno nè per l'altro avviso: e ciò conferma la verità della nostra sentenza, la quale vuole inerente al semplice l'infinità, e però non ammette alcun reale composto, ma molteplici e varie azioni fluenti solamente dall'una e vera sostanza; donde è fatto il composto sperimentale, o meglio le molte sostanze sperimentali, ma non di vero nome, e primarie come le dicono (1). E basti per ora, tornando a dire adunque che il semplice è infinito.

Se non che, attenti ancora a quel che vo dicendo, e ne coglierai tutta la risposta. Se l'Ente reale si dà, è infinito; avendo già la ragione di sua essenza in se stesso, (cioè che lo fa eterno), ed essendo però semplice che vale infinito. Ed egli è pure illimitato, essendo infinito; tanto che dandosi questo Ente reale, repugna qualsiasi altro essere reale. Conciosiachè, esso come Ente reale è illimitato, e quindi non ha nè può avere oltre di se cosa qualunque che non gli appartenga.

Zerbo. Questo vuol dire appieno stabilire l'unità dell'Essere, se non mal mi appongo.

Miceli. Appunto: e nell'unità, vi dico o figliuoli, della vera Essenza, cospirano quasi tutti i filosofi, specialmente antichi. Gli ebrei, i padri, e i teologi apertamente ci confessano, essere unica la vera Essenza. Basta citare per tutti san Tommaso, il quale ci dice:

(1) Qui avverti che il Miceli chiamerebbe le creature *sostanze secondarie*; cioè non reali, come il suo *Ente*, ma fenomeniche, limitate, finite.

« Solamente Iddio è ente per essenza, essendo l'essere senza sua il suo essere: ogni qualsia creatura è ente per accidente, perocchè non di propria essenza ha l'essere suo stesso ». Dal che è manifesto, che per san Tommaso sia una la vera essenza, negando alle creature essenza propria per la quale siano; e dicendo che il loro essere sia per l'essenza di un altro, cioè di Dio, della quale esse partecipano. Arroggi, che lo stesso santo Dottore comentando quel luogo dell' Apostolo Paolo ai Romani: *da esso, e per esso, e in esso sono tutte le cose*; segue a dire: « resta adunque che tutte le cose oltre Dio non sono esse il proprio essere, ma partecipano l'essere ».

Si che, è necessario che tutte le cose le quali si differenziano secondo la diversa partecipazione dell'essere, han causata la loro maggiore o minore perfezione dal primo Ente uno, che è perfettissimo. Onde, Platone disse come innanzi alla molteplicità è giocoforza porre l'unità. L'essenze poi delle cose fluenti da questa moltitudine, quantunque sieno uno con l'Essenza o Unità primitiva, tuttavia più o meno vanno alla perfezione, quanto godono di maggior o minor parte di essa generale Essenza. Nè voglio riferire altre testimonianze del santo Dottore, intese a toglier le difficoltà che a primo aspetto occorrono dall'unità dell'Essenza. Altra cosa è, secondo san Tommaso, l'essere *το ὄν*; altra l'essere con privazione. Poi, gli scolastici medesimi che danno alle creature il nome di Ente, confessano pure questo competer loro con Dio *equivocamente*, non *univocamente*: ed è nella nozione di qualsiasi essenza essere ella ciò che è; tanto che o non si dannoessenze create di vero nome, cioè distinte nel positivo dalla increata; o è falsa la definizione che Dio stesso attribuì solamente a se: Io SONO QUEL CHE SONO; e l'altra: *tu dirai ai figli d' Israele, mi ha*

mandato a voi, CHI È. Nè valga il sofisma che si vuol portare sopra questo testo, col distinguere tra l'essere *a se*, e l'essere *ab alio*, come due termini positivamente diversi, e non per partecipazione indivisa dalla privazione. Chè, posto che qualcosa positivamente diversa sia fatta da altra, si dovrebbe pur dare di essa l'aver propria essenza, che che sia ciò che è; stante altrimenti non essere veramente qualcosa, ma finta, nè tal che sia quindi fatta. Onde, la definizione propria del solo Dio, e da lui stesso data, cadrebbe giù; e ove il τὸ ὄν non competesse solamente a Dio, ma pur alle creature, sarebbe eziandio proprio e comune sì a Dio che alle sue fatture. Ma, che idea di divinità avesse voluto Iddio così dare alla mente degli Egizj? I quali già attribuivano l'essenza alle creature, come essenze quindi di vero nome: sì che nessun timore avesse loro portato, nè dato idea alcuna di veneranda divinità; consueti com'erano di porgere onori divini eziandio alle già basse e deboli creature. Ma all'apposito, convenendo l'essere al solo Iddio *univocamente*, la definizione di sè data da Dio medesimo, veniva a suscitare negli Egizj l'idea che niente fossero tutte le creature, e se qualcosa si trovasse in esse di positivo e di perfetto chiuso in dati limiti, questo essere da Dio e partecipato indivisibilmente dalla sua potenza; e tale da essere sottratto ove lo voglia, sciogliendosi così le cose subitamente nel nulla. Perfermo, di questo modo solamente s'intende, come bene convenga solo a Dio la definizione che di se stesso egli dava parlando a Mosè, e nominandosi: QUI EST ! »

In questo la campana del Duomo mandava il saluto della sera a Maria: il Miceli ristette dal discorrere

più oltre, e insieme coi due scolari entrò nella augusta basilica. Le tenebre già occupavano quasi incalzandola il luogo che loro lasciava la luce fuggente per gli acuti archi, e le strette e istoriate finestre, intorno alle quali pareva si movessero le lunghe e dipinte figure, come in ultimo moto di vita, cui mano mano al crescere delle ombre succedeva silenzio e pace indefinita. Restava la fioca e lontana luce dei lampadarii sola a risplendere in tanto vuoto, a scoprire quà e là l'appena visibile figura dei fedeli, che in quell'ora solenne erano entrati a far la preghiera cui invitava la campana. Come adunque il Miceli fu entrato, e si fermò per pregare in mezzo alla nave maggiore del tempio; rivolto al Guardi, sommessamente e tutto compreso di religioso sentimento: « qui c'è Dio, gli disse, meglio che nella « umana scienza! in questo momento e dentro questo « tempio, Dio è presente al cuore ed alla mente nostra, più che nei lunghi ragionamenti o nelle superbe scuole dei filosofi! »



DIALOGO TERZO

Il terzo dì che il maestro aveva sposto la sua dottrina sul mondo e l'anima umana, sopra Dio e intorno ai principi ontologici della scienza; pareva mille anni ai due scolari che fosse venuta l'ora solita ad uscir di città per godere col maestro della ricreazione vespertina, e di un po' d'aria di campagna, che in sul tramonto, e in primavera a noi di Sicilia fa più caro questo cielo e i suoi profumi. Furono infatti prestamente insieme, e scelsero alla fermata il più arioso luogo delle pendici ad occidente della città, sopra cui in cima il monte dava a vedere, come tuttora, gli avanzi dell'antico castello de' Normanni, il quale guarda d'altra parte uno degli antichi nidi del monachismo occidentale, il monasterio fondato da San Gregorio alla regola benedettina.

Zerbo. Quasi tra terra e cielo, cominciò il Zerbo, potremo noi qui discorrere dell'uomo e di Dio, della società umana e della divina. Non senza ragione ci si narra che Senofane parlando di Dio, alzava sempre per costume gli occhi al cielo: nè io mel figuro altrimenti che cogli occhi rivolti al cielo, quando il Salmista sul saltero accordava quel divino canto: *Coeli enarrant gloriam Dei, et opera manuum ejus annuntiat firmamentum!*

Guardi. Di vero sarebbe il punto di toccare almeno, sedendoci qui a riposo, delle materie che il maestro ha tra mani nè libri che scrive sul Giure naturale e divino.

Miceli. Io soddisfarò come posso alle oneste dimande, benchè brevemente: nè altro vi dovreste aspettare che rivelati in linguaggio scientifico gl' interiori sensi della natura nostra, dei quali è la proposizione scientifica quasi interprete e testimone (1); riscontrandosi bene la coscienza con la dimostrazione, ossia l'interno parlare con l'esterno e ordinato. Nè ci bisogna premettere, come le nostre azioni sieno interne ed esterne, libere o necessarie, e che la volontà già sia quel principio libero il quale manda fuori le sue azioni previa la cognizione (2); e che Legge si dice la regola da cui deve pigliar forma la nostra azione, ed essa sia fisica, e morale, naturale e positiva, divina o umana, ecclesiastica o civile.

Solamente vi dirò pria di metter mano nel discorso, che il Diritto è *facoltà di fare o di non fare qualche cosa conceduta dalla legge morale*, e che sotto il suo nome si può pigliare la stessa somma delle regole, onde si dice *Giure naturale, divino, civile* (3). Il dovere poi è *l'azione determinata secondo la legge morale*; e può aver rispetto a Dio per quel che gli dobbiamo; a noi, per quel che ci conviene; agli altri, per quel che a loro ci obbliga.

Zerbo. Pigliate adunque cominciamento, o maestro, dal dovere rispetto a Dio; essendo già Iddio stata materia gravissima del discorso di jeri.

Miceli. Fa uopo soprattutto cominciar da Dio, come

(1) v. Schiarim. XLI.

(2) v. Schiarim. XLII.

(3) v. Schiarim. XLIII.

dall'Ente unico, e principio di tutte cose; e appunto si dice *religione* il vincolo della volontà umana con la divina; il quale se è disposto dalla cognizione, e riguarda Dio come autore della natura, fa la *religion naturale*; se dalla fede, e lo riguarda come autore della grazia, fa la *religione sovranaturale*. E tenete in mente che ove si dà cognizione di perfezione, sia vera, sia apparente, si dà insieme *voluttà*; come *tedio* all'opposito, ove si ha l'imperfezione; *gaudio* con la prima, *tristezza* con la seconda. Onde, *felicità* è quello stato, in cui perdura sola e vera la *voluttà*; nè ella può essere ove per un poco la perfezione sia guasta dalla imperfezione. Al che aggiungete, nulla essere all'uomo tanto intrinseco quanto l'appetito della felicità; nulla poter dar questa fuori di Dio, l'Ente solo senza imperfezione; nulla felicità che appetisce l'umana natura potersi dare, se non in Dio; il quale è atto a darla per se stesso. Chè, egli è l'Ente senza imperfezione, da cui solamente può venire la vera e perenne *voluttà*, che è ciò che fa la felicità; appetito e tendenza indomabile dell'uomo, non diversi in sostanza dal tendere a Dio; tanto intrinseco all'uomo quanto questo tendere alla felicità, che è il medesimo. E poichè, le facoltà naturali vanno a quel fine istesso, cui guarda la natura; è intrinseco bisogno della volontà, che è facoltà dell'uomo, il tendere a Dio, e a quel fine cui tende per natura sua la stessa volontà di Dio: cioè, alla contemplazione di se medesimo, onde è fatta la *voluttà* e la felicità sua; quello stesso che appetisce la natura e cerca la volontà dell'uomo. In ciò stà il vincolo tra la volontà divina e l'umana posto dal fine comune ad entrambe; in ciò la *religione*. Della quale niente v'ha più intrinseco all'uomo; niente più naturale; essendo in noi dalla natura la tendenza a Dio, come tendenza alla felicità; e contro natura in noi il non

tendervi, e però il non conoscerlo, come avviene nell'ateo, di qualunque colore egli sia. Ora, quell'azione nostra, per cui tendiamo in Dio, si dice *bene morale*; come *male morale* quella onde da Dio ci scostiamo, inclinando alle creature: e quel *bene* è voluto dalla natura, questo *male* va contro natura. Fare il *bene*, è accostarci alla felicità; fare il *male* è allontanarcene, o volgere sottosopra il fine cui guarda la natura nostra, e sono indirizzate le sue facoltà (1).

Guardi. Qual'è adunque il primo dovere, ch'è pure *bene morale*, di questa natural religione, senza cui la nostra natura non può stare?

Miceli. È la cognizione di Dio, o meglio *contemplazione* o *meditazione*, attese le facoltà che vi si adoperano, dell'attenzione e della riflessione: ed è dovere nostro il fermarci a tutto ciò che a Dio ci possa condurre. E poichè l'umana natura più inclina alle cose materiali che spirituali o mentali; si dee a questa inclinazione far *violenza*, non potendo altrimenti assequire l'obbietto della felicità, che è lo stesso che il fine nostro, o Iddio. Onde, va in opposizione della natura che le facoltà nostre dimorino nelle cose sensibili più che è necessario all'ottenimento della felicità, e consecuzione del fine; e siamo però tenuti a quella che si dice *mortificazione*, acciò non si contraffaccia alla natura nostra medesima (2). La quale mortificazione non è che violenza ai sensi, e a quel che può venire dalla falsa cognizione di questi. Col qual dovere si accoppia la disposizione dell'animo che si dice *amore*, e sorge dal pigliar voluttà dall'altrui perfezione; e, secondochè ha sua guida, è *sensitivo*, o *razionale*, guidandolo sia il senso, sia l'intelletto, onde

(1) v. Schiarim. XLIV.

(2) v. Schiarim. XLV.

piglia nome di *libidine* nel primo caso, come di dilezione nel secondo (1). Se non che, cosiffatta disposizione dell'animo può nascere da frequenza di percezione; e l'animo è questa facoltà di indirizzare le forze e le potenze dell'uomo, come alla *volontà* appartiene il volere. Pertanto, a volerlo amare l'animo dee intendere frequentemente a Dio: dee intendervi con tutta la *mente*, cioè in modo che pigli voluttà dalla sola cognizione di Dio; dee intendervi con tutto il *cuore*, cioè in modo che tutti i moti del suo appetire non riposino e si dilettno che nella sola voluttà di Dio; dee intendervi con tutte le *forze*, cioè col maggiore suo *sforzo* e intenzione, in modo che solamente dalla perfezione di Dio goda tutta sua voluttà. Il che è fatto necessario dal fine della natura umana, che altrimenti svierebbe e pugnerebbe contro se stessa. Nè qui ha fine il dovere nostro verso Dio.

Zerbo. E che è da aggiungergli?

Miceli. Gli effetti di questo amore, ove esso sia vero, e il come dee essere sentito. Chi è preso di amore per alcuno, si affatica a innalzare la costui perfezione. Ora, la perfezione è ella reale, o sperimentale; ovvero, ella può appartenere al Mondo *aspettabile*, o al Mondo *intelligibile*; e la sperimentale è il *consenso nella varietà*; la reale si distingue in *essenziale* o *accidentale*. La essenziale poi è quel che di positivo che costituisce l'essere della cosa; l'accidentale, altra è *intrinseca*, e importa quel che di positivo vien dall'estrinseco della natura, ma a questa inerisce; altra è *estrinseca*, e vale quel positivo che esiste fuori la natura della cosa, ma o emana da essa per relazione, o ad essa eziandio per relazione si riduce. Aggiungi, che si dice *stima* quel buon giudizio che fanno gli altri di noi, o delle

(1) v. Schiarim. XLVI.

cose nostre, e questo esposto con parole è *lode*, con *fatti* o *segni*, *onore*; siccome è *gloria* la lode che concordemente danno i buoni e retti giudicatori. Applica tutto questo a Dio, e dirai che ben gli convengano stima, lode, onore, gloria; e possano essere elleno queste cose *perfezioni accidentali estrinseche*, come è dimostrato ed insegnato in filosofia; supponendo già esse la natura ed essenza divina. Con tutto ciò, noi siamo in dovere, stante la necessità dell'amore, di promuovere la gloria di Dio, (e quindi la conversione degli atei) per l'ammaestramento degli ignoranti e rozzi, e condannazione della bestemmia, e dell'empietà, che riferiscono a Dio imperfezione, o la divina perfezione empicamente a chi non può convenire accordano; e ardere di zelo per quel che a lui riguarda, come significazione della vigoria degli affetti, e del fervore dell'animo nostro.

Nè questo, o figliuoli, è tutto. Dal conoscimento dell'altrui precellenza nasce in noi un necessario inchinamento dell'animo, e si fa meno l'amor di noi stessi. È siffatto inchinamento d'animo che si dice *adorazione* che noi dobbiamo a Dio, stante la sua infinita precellenza a petto delle creature; e sia maggiore che si possa questa adorazione, come la *venerazione* che parimente gli dobbiamo, al cospetto della diffusione e manifestazione di sua perfezione, che è la sua *Maestà*. Coi quali atti che possono essere interni, affinchè sieno perfetti, si hanno a unire gli esteriori che loro rispondono, come la *prostrazione*, la *genuflessione*, l'*inclinazione del capo*. E più di tutto, questi atti deono raccogliersi nella parola, che si fa *lode* a Dio, inno o cantico. Aggiungete ora gli affetti morali, come la *speranza*, che in noi sorge al rappresentarci un bene possibile ad ottenere, qual è Dio, siccome nostra felicità cui siamo ordinati; come la *fiducia*, che essendo egli

creatore e ordinatore dell'uomo alla felicità ha disposti i mezzi perchè possa questa conseguire, sì che la disperazione sarebbe contro natura; e come in fine la *pietà* che è l'abito degli atti religiosi, quella onde più ci accostiamo alla felicità, e senza cui massimamente lontani ne andiamo. E basti dei doveri verso Dio.

Guardi. Non però vi rincresca continuare il discorso sopra quelli verso noi stessi; secondo le distinzioni fatte a principio. Ne saremmo noi scontentissimi.

Miceli. Così alla buona e in iscorcio io tratterò di tutte e tre le parti.

Zerbo. *Mentre che il vento come fa si tace.*

Guardi. Oh, bene con questa intramessa di messer Dante!

Miceli. E io comincio :

Come discente che a dottor seconda

Pronto e libente in quello ch'egli è sperto.

(*Parad. C. XXV.*)

Zerbo. Ma, aggiungete, chè bene sta a voi :

Perchè la sua bontà si disasconla.

Miceli. Questo no: ma mano alla scienza. Ne' doveri verso noi medesimi si porge innanzi tutto la conservazione della vita corporale, di cui ogni offesa è contro natura; la sanità, a mantener la quale dobbiamo vivere temperatamente, rimuovendo ogni azione d'intemperanza e d'ebrietà, come opposto al fine della natura, o alla *religione* in cui tutto si accoglie. Onde, fuggire l'intemperie del cielo con l'edificazione della casa, coprirci di vesti, e provvedere alla mensa, senza soverchio di lusso; guardare queste cose che sono beni del corpo; è dovere impostoci dalla naturale religione. Poi, appresso al corpo è da attendere alla cultura della mente. La quale è facoltà conoscitiva che si divide in *analitica* e *sintetica*, secondo che dal compo-

sto per iscomposizione va al semplice e puro, ossia a Dio; ovvero da Dio discende alle creature, che tutte partecipano di composizione, siano corpi, sieno spiriti (1). Per la virtù analitica dalle creature ascendiamo al Creatore, da questo mondo al Cielo, a quel cielo o regno che è dentro di noi, e che si chiama *intelligibile*: per la sintetica da Dio scendiamo nelle creature, dal cielo nella bassa terra, o mondo *aspettabile*. E nell'uno o nell'altro mondo si cammina per gradazioni di facoltà (2); dalla *sensazione* all'*intuito* per cui l'anima intimamente appercepisce se stessa, e in se stessa la vera semplicità. Sopra il quale *intuito* si leva l'*entusiasmo*, che è quell'*intima appercezione del primo Essere*, onde l'anima si sente in Dio vivere, muovere, ed essere; e si divide in *intenso* e *meno intenso*, o sia in *estasi* e *rapimento*; e questo è slancio in Dio per inebriamento della facoltà appetitiva; quella poi già per chiarezza di divine perfezioni è raccoglimento in Dio di tutte le facoltà conoscitive. E ove l'uno e l'altro ordine di facoltà insieme raccolte s'immergono nel primo Essere; allora avviene l'*apoteosi*, la partecipazione prima, semplicissima ed intima, dell'Ente, che è *Fonte, Vita, Moto, Ispirazione*, e tutto (3). Si che, non occorre dirvi come sia nostro dovere la coltivazione di queste facoltà, per le quali appunto giungiamo al fine della natura.

È dovere dell'uomo essere *sapiente*, cioè il dare abitualmente l'acconcio fine alle sue azioni per via degli spedienti o prossimi o lontani a ciò accomodati: chè da siffatta sapienza si ha l'acquisto della felicità, e per essa l'educare l'ingegno, metter in opera la pru-

(1) v. Schiarim. XLVII.

(2) v. Schiarim. XLVIII.

(3) v. Schiarim. XLIX.

denza, spignere l'inventiva, dar corpo all'Arte, che è *effettuazione di difficile opera*, e maneggio speciale della virtù sintetica.

Alle quali tutte cose siamo tenuti, come alla gloria di Dio. Vogliate ora aggiungere, o figliuoli, il dovere di educare con la mente, eziandio la volontà, che è il principio liberamente operativo, previa la cognizione; e può ella essere *animale*, se la guida il senso, *razionale* se l'intelletto, cui l'uomo sempre dee seguire, stando fermo alla sua natura.

La volontà adunque è tenuta di tendere a Dio, come a fine suo proprio, ed acquistarne l'abito: e inclinando ai beni del corpo dee guardare a quelli della mente, e avendo l'occhio a questo referirsi alla religione. Di questo modo si compie il dovere d'indirizzare tutte le azioni a Dio, di osservare l'*innocenza* dell'animo, che facendo altrimenti si abbuja e guasta, contra l'intenzione di natura. Offendere l'innocenza è fare contro natura; siccome l'insidenza nel peccato e stare rimosso dalla felicità essendo il peccato alienazione da Dio e però dalla felicità nostra, è similmente fare avverso la natura. Dal quale stato abbiamo obbligo rimetterci nel naturale, ove esso in noi sia avvenuto; e questo regresso della volontà è la *conversione* a Dio, per l'*alienazione* dalle creature, e la via della *compunzione*, onde si ha tedio del male, e rincrescimento del bene perduto; e pel suscitamento dell'*amore a Dio*, in che ha compimento la vera conversione della natura umana al suo fine (1). Cosiffatta è la somma dei doveri verso di noi.

Guardi, I quali credo si abbiano vieppiù a rafforzare con quelli che da noi vanno verso gli altri.

Zerbo. Questo effetto si ha da ogni consorzio di esseri.

(1) v. Schiarim. LX.

Miceli. E maggiormente adunque dal consorzio degli uomini, posto essenzialmente da qualsiasi dovere che da noi parte verso gli altri. Onde è, ch'io comincio dal fondamento della società naturale, cioè dalla conjugale, onde esce la famiglia, il tribù, il comune e la città, la nazione, l'universale società umana. Le azioni dell'uomo intelligenti e libere ossia morali, sono buone, lecite, e perfette quanto più accostano l'uomo a Dio; ed, eziandio che ci sia qualche inordinato atto come mezzo naturale ma non opposto al fine, se non sia perfetta, l'azione intanto non lascia mai di esser lecita; e la natura la permette, quantunque unicamente ella intenda al perfetto. Ora nell'uomo avvi l'appetito d'inerire alla creatura, che si dice *concupiscenza*, quantunque in se stesso inclini al male morale, che è lo alienarsi da Dio per volgersi alle creature. Il qual'appetito inclinando nella specie nostra alla congiunzione de' sessi, porta quella natural unione che la scienza chiama società conjugale.

Guardi. E come può essere buona e lecita questa società legata per un mezzo inordinato, e però contro ragion della natura?

Miceli. Guarda al fine; e vedrai come bene ne usa la natura. La stima, la lode, l'onore, e la gloria di Dio, tanto sono maggiori quanto più creature si danno, e nella nostra specie individui, che estimino, lodino, onorino, glorifichino.

Se non che, a far questo innanzi tratto abbisogna che l'uomo esista; e la sua esistenza non può naturalmente aversi senza la generazione, la quale suppone l'accoppiamento, e questo la concupiscenza, che trae ad esso i sessi. Aggiungi, che dopo la nascita fa uopo all'infante, perchè giunga al fine della natura, della coltura del corpo, della mente e della volontà; opera in che dapprima richiede dell'aiuto altrui. Ora, consentendo

i sessi nella generazione, e per essa nell'educazione della prole, affinchè Iddio abbia accrescimento di sua gloria; eccoti il mezzo già inordinato lecito e disposto ad ottimo fine, e già composta la società conjugale, o matrimonio, che include nel principale questi fini sottordinati che sono pur mezzi rispetto al primo; cioè, unire in uno i corpi, le fatiche, i beni, la consuetudine del vivere; sì materialmente che moralmente. Anzi, il vincolo di questa società necessariamente è negli animi (1), come quelli che concordano al fine, il quale appartiene alla religione, e fa pertanto del *matrimonio* un dovere religioso. (2) La concupiscenza turba la perfetta azione del matrimonio, come chi andando in luogo a lui acconcio, non può farlo che zoppicando (3); ma il raggiunge: e questo dà il torto sì ai Montanisti che condannavano il matrimonio, sì ai Naturalisti che avversano il celibato.

Nè ove la procreazione è impossibile, il mezzo serva come di fine con disordine della razionale natura; sì che la società conjugale difetti del principal fine del suo vincolo. È sozzalibidine quella che non tende alla generazione della prole, eziandio che fosse non fuori del matrimonio: siccome non d'altra parte possono i parenti mancare all'educazione di essa, perchè si accresca la gloria divina. Fa uopo infine a rispondere a tanto dovere, e acciò il matrimonio non sia contra il fine della natura, che i soci sieno ammaestrati ne' doveri di Religione; della quale devono sin dall'infanzia imbeverc la prole, perchè di tutto religiosamente usi, e non altro principio e fine vegga alle cose che nella Religione. (4)

(1) v. Schiarim. LXI.

(2) v. Schiarim. LXII.

(3) v. Schiarim. LXIII.

(4) v. Schiarim. LXIV.

Da questa società conjugale si va poi alla civile; ma non è il luogo nè il tempo del lungo discorso che porterebbe siffatta trattazione.

Zerbo. Suspendetela, come vi piace; chè nuocerebbe pure a noi lo affaticarvi in lungo parlare: nè mancherà a noi modo, e a voi cura, di far cadere altra fiata il discorso in questo molto importante subbietto. Voi sapete come oltremare si spacciano nuove teoriche di giure pubblico, cui corre dietro la gente quasi a rivelazione di sovrumana sapienza; e conviene che cibo di forte scienza ci nutrisca contro i nuovi Sofisti.

Miceli. Sì veramente: sarà ella quanto prima materia dei nostri discorsi.

Guardi. Ma, oltre la società civile, si ha quella tutta spirituale fatta dalla fede e dalla carità, e che si dice Chiesa, messa sì in terra ma indirizzata al cielo. Sarebbe adunque più che carissimo a noi se ora almeno il vostro discorso toccasse di essa, e dei suoi fini, e come visibile adunanza, e come spirituale e invisibile accordo divino ed umano.

Miceli. L'ecclesiastico convitto fu detto sin dai primi suoi tempi *corpo* di Cristo; onde è da dir prima del suo *capo*, perchè fosse data chiara scienza della Chiesa e della sua ordinazione. Chè, è Cristo che vive e nel corpo intero, e in ognuno delle membra che sono i fedeli; e potrei dirvi che pel battesimo, onde si entra nella Chiesa, ei piglia, come per dire, carne in noi; e quell'incarnazione che in lui fu compita e perfetta in quello stesso che scese la Divinità, in noi pur si va compiendo mano mano, a seconda le opere nostre, finchè già pur in noi si veggia formato il Cristo. L'incarnazione è perenne; e come si dilata la Chiesa si dilata pure il Cristo, che fu l'incarnazione nell'individuo, quando questa è l'incarnazione nella specie, o nel genere eletto dalla grazia che vi chiama tutti gli uo-

mini (1), fin che saranno un corpo ed uno spirito.

Zerbo. Diteci però, o maestro, come il Cristo, è tutto sì nella Chiesa, che nei fedeli.

Miceli. Per lo Spirito appunto: il quale è di tutto il corpo, che in esso ha vita, e si trova in ognuno dei fedeli che partecipa della vita del corpo. Lo Spirito uno e indivisibile fa una ed indivisibile la Chiesa, in modo che l'unità si manifesta nella molteplicità e questa si regge nella prima, sì che Cristo è nella Chiesa e nel fedele, e il fedele per la Chiesa in Gesù Cristo; il quale non è circoscritto nè a tempo, nè a luogo, ed è di tutti i luoghi e di tutti i tempi; come lo Spirito che crea la Chiesa e il fedele, è immanente, e universale, e fabricatore di tal edificio, che è messo sopra pietra che lo rende indefettibile e universale eziandio. Da ciò l'infallibilità del corpo ecclesiastico, che appunto non potrebbe essere corpo di G. Cristo, senza per diretta ragione essere parimente infallibile.

Guardi. Ma la manifestazione dello Spirito non precede la comparita nella carne del Verbo divino? come è dunque corpo di G. Cristo questa comunità dello Spirito che noi abbiamo detta Chiesa?

Miceli. Vero che lo Spirito, prima di G. Cristo, anzi dal principio del mondo, prese a incarnarsi nei santi uomini ch'ebbero il suo lume; ma in questi operava per la fede nella incarnazione futura, e non in virtù della compiuta redenzione del Cristo, o sia secondo il linguaggio scolastico *ex opere operato*. Lo Spirito è uno, o lo vuoi nell'antica Sinagoga, o nella presente Chiesa; e da ciò, che Gesù Cristo è la pietra in cui s'accentra l'antico e il moderno edificio, la Chiesa Ebraica e la Cristiana: la sua operazione e la sua grazia è diversa; cioè o in virtù della futura, o in par-

(1) v. Schiarim. LXV.

tecipazione della compiuta redenzione. Per la quale partecipazione come avvenne di Cristo, si può dire eziandio di noi, che nasciamo, patiamo, moriamo, risorgiamo, e saliamo al Cielo.

È la vita di G. Cristo che si rinnovella in noi, quasi in corpo che si è detto *misterio*: il quale vive della vita di Cristo, e però è santo e indefettibile, come santo ed eterno il suo capo e fondamento; uno e indivisibile, sia che peregrini sulla terra, o trionfi in cielo o si mondi nel purgatorio, come uno e non divisibile è G. Cristo (1).

A tal fine di rappresentare il compiuto corpo di Cristo, o vero l'uomo perfetto, è ordinata la figura di questo mondo, che allora passerà e darà luogo a *nuovi cieli, e nuove terre*, quando sarà fatta la *misura della età della pienezza di Cristo*, secondo l'Apostolo san Paolo. Adunque, potrai bene tu chiamare la Chiesa, che è prima e dopo Gesù Cristo, *grande Corpo di uno e indivisibile Spirito*, le cui membra che sono tutti gli uomini nei quali è stato, o sarà sino alla consumazione del mondo il Santo Spirito, hanno per capo l'uomo-Dio che venne nella pienezza del tempo, e come foco di contrari raggi sostiene quelli che lo precessero e quelli che lo seguirono e seguiranno, raccolti da lui nella visibile società che collegata per sacramenti, e mantenuta da gerarchia di ordini, si disse e si dirà sempre Chiesa Cristiana. Nella quale si rappresenta il *genere eletto*, la *gente santa*, il *popolo di acquisizione*, o meglio il genere umano restaurato dalla grazia, e rimesso in quella dignità e perfezione che ebbe a principio, e per sua colpa rimosse da se, disordinando la similitudine impressa nell'uomo di Dio Creatore.

Zerbo. Questa ristorazione del genere umano ci porta

(1) v. Schiarim. LXVI.

agli spedienti o agli aiuti messi a fare tant'opera; sì che il nostro discorrere andrà sui sacramenti e sulla loro natura, se a voi piace di dire, come a noi di ascoltare.

Miceli. Prima dei sacramenti è da dire piuttosto qualche cosa dell'uomo, e del suo riparatore.

Guardi. Con ragione veramente; essendo i Sacramenti ordinati alla salute dell'uomo, e fatti da Cristo Redentore.

Miceli. La fede e l'esperienza insieme ci fanno avvisati che l'uomo nasce nel peccato, essendo già concepito nella concupiscenza. Pel quale non guarda a Dio, ma alle creature, ed opera senza la Carità e Sapienza; ossia nelle tenebre, e nei perversi affetti. Si che, uopo è all'uomo in prima del lume che cacci le dette tenebre della mente, e della virtù soprannaturale che corregga e indirizzi al bene i disordinati moti dell'animo, e restituisca tutta la natura umana nello stato di grazia del primo uomo, or prevenendo, or perfezionando ella le morali operazioni umane. E potrai chiamar questa *Grazia santificante*, o per altro riguardo se ti piace, *Grazia di salvazione*, onde l'uomo ha acquistata la giustizia.

Ma se ben poni mente alla natura delle cose fatte, e massime alla moralità delle azioni, che già comunque sia ha preso il suo luogo nell'universale composizione de' fatti; scorgerai essere di necessità all'uomo, oltre la detta grazia, la *Grazia di riparazione*; alla mancanza della quale sino alla venuta del Cristo dovettero i Giusti dell'antica alleanza, l'esclusione dal regno celeste; che è la compiuta similitudine di noi con Dio, o la vera perfezione di nostre operazioni. È necessario che si vegga, e torni insieme congrua e rispondente all'universo ordine delle cose la serie delle azioni nostre passate: il che non può altrimenti darsi che per questa grazia della riparazione. La quale sta appunto nella

santificazione di quelle azioni, che per noi sono state cattive : cosa solamente ottenuta in virtù della passione e morte del Cristo. Vero, che nell'infinito ordine delle cose sono rispetto a Dio conformi al Buono quelle azioni che nell'ordine umano sono state come male (1); e in questo modo si presentarono innanzi agli occhi del Redentore, acciò avesse sentito tutto il peso delle iniquità degli uomini sopra lui aggravate; ma, per la Sapienza con lui ipostaticamente congiunta, fu elevato a veder la difformità conversa in conformità, cioè nell'atto della riparazione. Sì che, in Gesù Cristo fu espiato e redento ogni peccato; ed egli stesso è questa espiazione e redenzione, che interamente abbraccia tutto l'ordine umano di questa mondiale creazione (2). E ciò non solo avvenne degli uomini giusti, ma pur dei reprobì; non per far che la salute fosse di tutti senza distinzione, ma perchè innanzi a Dio, e per la virtù del Cristo, il peccato fosse tutto tolto via. Cristo patì pure pei reprobì; e loro è la colpa se vanno esclusi dalla redenzione.

Guardi. E perchè non possono essi godere della grazia del Cristo, morto per tutti?

Miceli. Il Cristo è propiziazione e redenzione di tutti i peccati del mondo; ma nessuno può dirsi per se stesso redento, se allo Spirito di Cristo non s'incorpora, e non si fa partecipe per esso della obbiettiva riparazione. In Cristo solamente le nostre tenebre si mutano in luce, e gli orrori in gaudio : ma chi sta fuori di Cristo per sua volontà entra nella riprovazione, nè può per nulla godere della redenzione.

Zerbo. Ma per qual via si ottiene questa partecipazione?

(1) v. Schiarim. LXVII.

(2) v. Schiarim. LXVIII.

Miceli. Pei sacramenti della nuova legge, i quali portano con se la grazia del Redentore.

Guardi. E nell' antica alleanza , alla quale mancavano questi sacramenti , come era ottenuta la salvezione ?

Miceli. Il vecchio Testamento fu ombra delle cose future: nè il nuovo è altro che compimento del primo. Or nella vecchia legge era pur data questa grazia della redenzione; ma nella speranza del Cristo venturo, per cui stava quella fede e carità degli antichi padri. Cosiffatta distinzione va tra' sacramenti dell' antico e del nuovo Testamento ; tra il battesimo di Giovanni e il battesimo di Cristo : e in ciò sta la ragione onde gli antichi padri, benchè giusti e con lo Spirito Santo , non furono in cielo che dopo la morte del Redentore. Da questa doppia grazia l' uomo è convertito da figlio dell' ira in figlio di Dio , in membro del Cristo , in nuovo Adamo : ma non si che sempre non abbisogna di augumento e confermazione nella detta grazia, quasi a rimuovere le ombre che pur restassero del vecchio uomo, e più a fermare il nuovo edificio innalzato dalla grazia del Redentore. Il che appunto ci è dato in quel sacramento della confermazione, che chiama a se per continuo sostegno alla peregrinazione terrena del fedele, il cibo divino dell' Eucaristia; santo ed incorrotto germe dell' albero di vita eterna. Per esso entra in noi nuovo sangue, nuove ossa, e nuovi spiriti, e la Divinità stessa congiunta alla carne del Cristo. Veramente, negli altri sacramenti ci ha la grazia del Cristo cui si partecipa; ma nell' Eucaristia ci ha lo stesso Cristo che si comunica all' uomo in tutta la sua umanità e divinità, e nella pienezza di sua grazia, tanto da far di noi ossa e carne delle ossa e carne sua.

Guardi. Ma ove l' uomo non si mantiene sempre in questa vita, ove trova nuovamente il Cristo, o sia la sua grazia ?

Miceli. Nella conversione e nella penitenza, la quale è pure tra' sacramenti della Chiesa, avendo voluto il divino istitutore provvedere pietosamente alla umana infermità. In questo sacramento si trova la grazia della riparazione, che al fedele si comunica, già disposto ad essa per la grazia e il libero arbitrio che compiono l'atto della conversione. Chè la penitenza anche come virtù dell'uomo ha forza e merito in Cristo, e però in Cristo dee esser fatta, cioè nel suo sacramento; ovvero nel lume della Fede, e nel fuoco della Carità per cui noi viviamo in Cristo, e Cristo in noi. Nè, rimettendoci pur questo Sacramento nello stato di grazia e primitivo, a torto si è detto *Battesimo laborioso*, in virtù delle opere che si richieggono da parte del convertito, e la potestà ecclesiastica applica al penitente. Nelle quali opere potendo pel difetto umano non trovarsi la pienezza della Carità che soddisfa a tutto; soccorre a sciogliere ogni debito e quasi spazzare le vestigia del peccato quella sacra unzione che unge il fedele sul transito di questa terra, quasi come combattente in agone donde dee uscire vittorioso. È questo sacramento un compimento della penitenza, per più larga e gratuita comunicazione di grazia che apporta a quelli cui mancano le forze del corpo alle opere di soddisfazione, che la volontà vorrebbe togliersi sopra.

Zerbo. È veramente divina questa connessione dei sacramenti che la Chiesa chiama Battesimo, Confermazione, Eucaristia, Penitenza, e sacra Unzione: ma in qual modo entra il matrimonio come sacramento?

Miceli. Richiama alla mente che nel cristiano si crea il nuovo Adamo; e ne avrai in mano il modo che tu cerchi. Alla infermità portata in tutta la natura umana dal peccato del primo padre, venne a soccorrere il Cristo con la sua grazia, facendo che ove abbondò il delitto sovrabbondasse anzi questa. Or, la conservazione,

per la propagazione della specie , dovette pur essere ripiena della grazia del Redentore, affinchè l'uomo redento non operasse sempre che in Cristo, e non più nelle tenebre della corrotta natura; e aggiungi che nella gente santa, nel genere eletto, i figli deono essere generati per Dio , e per l' edificazione continua della Chiesa. Da ciò il matrimonio santificato dalla grazia del Redentore , e fatto *grande sacramento* della sua Chiesa. La quale grazia intanto de' sacramenti , benchè operi interiormente pur si comunica per certi segni e parole esteriori, quasi perchè tutto intero l'uomo , spirituale e materiale , si trovasse a sentire e vedere la nuova creazione. Così parimente opera Dio creatore nella creazione naturale : egli è causa prima , ma non isclifia il ministero delle cause seconde. Nella creazione adunque della grazia tutto fa G. Cristo internamente , e solo in tutti; ma non senza un' operazione , o amministrazione esteriore.

Guardi. E pare questa amministrazione essere adunque il sacerdozio della nuova Chiesa.

Miceli. Cogli appunto nel segno: chè è già straordinaria ogni comunicazione della grazia fuori dei sacramenti , e senza il ministero degli eletti a tanto ufficio. Cooperatori alla vita pubblica di Cristo e suoi ministri, non furono tutti quelli che lo udivano e seguivano, ma pochi e chiamati con ispeciale scelta: sopra questi non solo pose lo spirito della vita e della santità cristiana, ma l' altro eziandio del suo ministero e del suo sacerdozio, affinchè, come tutti i fedeli che partecipano al Cristo sono membri di un solo corpo, così questi eletti fossero ministri di un solo ministero, e cooperatori o sacerdoti di un solo sacerdozio; quello stesso di lui, eterno e temporaneo, invisibile e visibile. E poichè solo Cristo è l' unico Sacerdote , egli vive per lo Spirito ne' ministri del suo sacerdozio ;

egli parla nelle loro parole; egli opera nelle loro opere, secondo l'ordinamento della grazia. Che se vuoi tutti questi ministri del sacerdozio di G. Cristo considerare nel loro insieme, come in corpo fatto uno e ordinato per diverse membra, allora non vedrai collamente che l'unico Sacerdozio che ti si mostra per l'umanità degli eletti all'ufficio sacerdotale. Nè questa elezione e comunicazione di special grazia non ha pure i segni esteriori e visibili, pe' quali è fatta e invisibilmente si opera. E in quest'ordinamento di sacro ministero trovi compartiti diversi doni e diversi ufficii; e disposto un cotal assetto di gradi che si addomanda *gerarchia*. Onde, Cristo governa la sua Chiesa interiormente con lo Spirito; ed esteriormente con apposita disposizione di detti e fatti da' quali chi si parte consuma scisma e divisione; come chi dallo Spirito si allontana si fa parte per se ed entra nell'eresia.

Guardi. Dunque è divino l'ordinamento ecclesiastico?

Miceli. È divino, in quanto che Cristo è fondamento e ragione della legge; cioè, nel suo principio. Poi, come Dio è norma invisibile, ragione e fine di tutti gli esseri, Cristo è norma visibile, ragione e fine di tutti i credenti. Da tanta norma di doppio aspetto, invisibile e visibile, che si porge all'uomo, son fatte due ragioni di leggi: adempiere ogni legge di natura, e acquistare ogni perfezione, o tener dietro alle pedate di G. Cristo. Per tanto può entrar l'uomo nel *gaudio del Signore*, che è il fine della creatura ragionevole e libera, e la compiuta partecipazione e similitudine di Dio, il quale trova sostanzialmente nella cognizione della sua perfezione, la perfezione di tutte le sue opere. E perchè l'uomo fosse partecipe di tal *gaudio*, mandò il suo *Verbo* eterno ad abitare in mezzo agli uomini e farsi carne, e manifestare questo com-

pimento della legge, che è la legge cristiana, predicata dal Cristo, e sempre dalla viva parola della Chiesa.

Zerbo. Ma come mai si dice mutabile, e non assoluta, e però esser varia la disciplina ecclesiastica?

Miceli. La moralità della legge non può nè mutare, nè variar punto, stando messa sulla natura, o sulla grazia per quel che aspetta a un ordine sovranaturale: non possono variare che le relazioni esteriori, le quali ben a proposito son pure addimandate *leggi prudenziali*, e *Canoni giudiziali*. Ma, raccogliendo il discorso, tutta la legge di uomini cristiani è seguir Cristo, e con lo spirito e con l'esterior abito del corpo e del vivere; essendo che pel battesimo Cristo abbiamo già vestito, e Cristo dobbiamo con noi portare. Tosto che di lui ci svestiamo, siamo già appartati dal suo Spirito e dalla legge; e per l'inclinazione ai fantasmi passeggiar e al nulla delle cose create, entriamo nel peccato. A riparare questa infermità è fatta la legge, e a questo guarda la Chiesa, cioè di crearci nel Cristo, o di crescere egli il Cristo e formarsi in noi. Fu tempo di tal legge, ora vecchia, che tutti i suoi ordinamenti eran disposti alla natività carnale e visibile del Cristo, alla sua vita, resurrezione e gloria, essendo che fine di lei era Cristo: ora le leggi della Chiesa non guardano però che a nascere, crescere, e compirsi in noi il Cristo, sin a quello che *tutti accorriamo nell'uomo perfetto, nella misura dell'età della pienezza di Cristo.*

Guardi. Felicissimo e beato, chi abbia a godere sulla terra di questa pienezza del Cristo nella specie umana! Ma poichè a noi non potrà esser dato, fateci beati di un poco, o Maestro, trattenendovi ora per quel breve tempo che ci resta a questa vespertina ricreazione, sul mistero eucaristico, per cui il Cristo è sempre con noi sotto il pane e il vino del Sacrificio.

Zerbo. Non meglio potrà aver fine il diletto di questo vespro.

Miceli. Lungo sarebbe anzi e non breve il discorrere del sacrificio eucaristico, e di quanti misteri in esso si comprendano, e dei riti pei quali la Chiesa significa le dottrine e la santità sua. Vi accennerò solamente, che in esso sacrificio è contenuto il principio, il mezzo e il fine della nostra salute, per la *via purgativa*, la *via illuminativa*, e la *via unitiva*, che in esso troviamo segnate: e lascerò il dirvi del senso delle tante cerimonie, che vi troverete bene nel libro cui ho posto mano. E sapete poi che nel sacrificio il sacerdote rappresenta quando è solo tutti gli ufficii che sarebbero per se dei varii ordini del Sacerdozio, e massime del Suddiacono e Diacono. Le tre vie sono segnate per ognuno di questi, e tali le vedete nei solenni sacrificii delle feste cristiane. In quel segno di pianto e di dolore che è il *manipolo*, la Chiesa pel Suddiacono accenna ai fedeli lo spirito di penitenza, e la loro vocazione al suo seno, per le parole del Profeta e degli Apostoli che fa sentire nelle *Epistole*, come se parlasse a lontani, quali sono i peccatori e i catecumeni. Dopo la qual via purgativa comincia con l'ufficio del Diacono e la lezione dell'*Evangelio*, per lo intramezzo del *Tratto* e del *Graduale*, la via illuminativa, onde direttament il Verbo fatto uomo parla all'uomo, e fa intendere il suo spirito, per cui il fedele pronunzia la confessione dei misteri nel *Credo*.

E qui ha inizio, finita la messa dei catecumeni, la via unitiva con l'*Offertorio* del Sacerdote, e la *Secreta*, per significare che sono esclusi già da quella comunicazione quelli che non hanno vestito il Cristo, e i non capaci del secreto del mistero. Per gli altri comincia la esultazione alla vicina partecipazione del corpo e sangue

del Cristo, e la loro unione coi santi, e la preghiera pegli offerenti e tutta la Chiesa insieme, con l'adorazione al corpo e sangue di G. C. in cui si transustanzia il pane e vino dell'offerta per le parole del Sacerdote, che rappresenta lo stesso G. Cristo, unico Sacerdote e Ostia insieme del sacrificio. Poi in Gesù Cristo la Chiesa prega la sua unione coi santi che trionfano, mentre raccomanda il refrigerio e la pace per le anime che sono nell'espiazione oltremondana; e la remissione dei peccati a quelli che militano in questa vita, perchè entrassero nel consorzio dei trionfanti. La qual unione è già data nella *comunione*, cui è preparazione l'*orazione* stessa che Cristo di sua bocca insegnò agli Apostoli, ed ove è segnata tutta la vita del cristiano. E domandando misericordia all'Agnello che leva i peccati del mondo, e pace a tutta la Chiesa, siccome fu da Cristo lasciata agli Apostoli, spera il fedele che il prendere il corpo e sangue di Cristo non gli sia di condanna, perchè non degnamente ne partecipa; ma di medicina contro tutti i mali passati e futuri, di spirito e di corpo. Qui il Sacerdote comunica se stesso col corpo e sangue dell'Ostia del sacrificio; e già è compita la comunione del Sacerdote e della Chiesa alla vita eterna, per quanto può prometterlo il Sacramento acconcio a questa vita terrena. Così han consumazione le tre vie, essendo quest'ultima che è l'unitiva, perfezione delle due prime: e già essendo nella via unitiva, pregano i fedeli le grazie di che abbisogni la Chiesa che è nei giorni della prova, o sempre, o specialmente in dati tempi e festività o ricordanzi; e si ha dal Sacerdote la benedizione del Padre, del Figlio, e dello Spirito Santo; nel nome di cui aveva avuto principio il santo sacrificio.

Guardi. Profondi misteri veramente del sacrificio cristiano!

Zerbo. È il sovrannaturale, compimento di tutto l'ordine naturale, e di quell'unità cui va a mettere ogni cosa, in cielo o in terra.

Miceli. Nell'ordine della Sapienza e della Carità, ci ha l'ordine stesso dell'Onnipotenza, già sollevato e perfezionato dalla grazia.

E par che sia tempo, o figliuoli, da rimanerci; chè oramai il dì è basso, e sarà ben fatto se si pensasse a ritornare in città.»

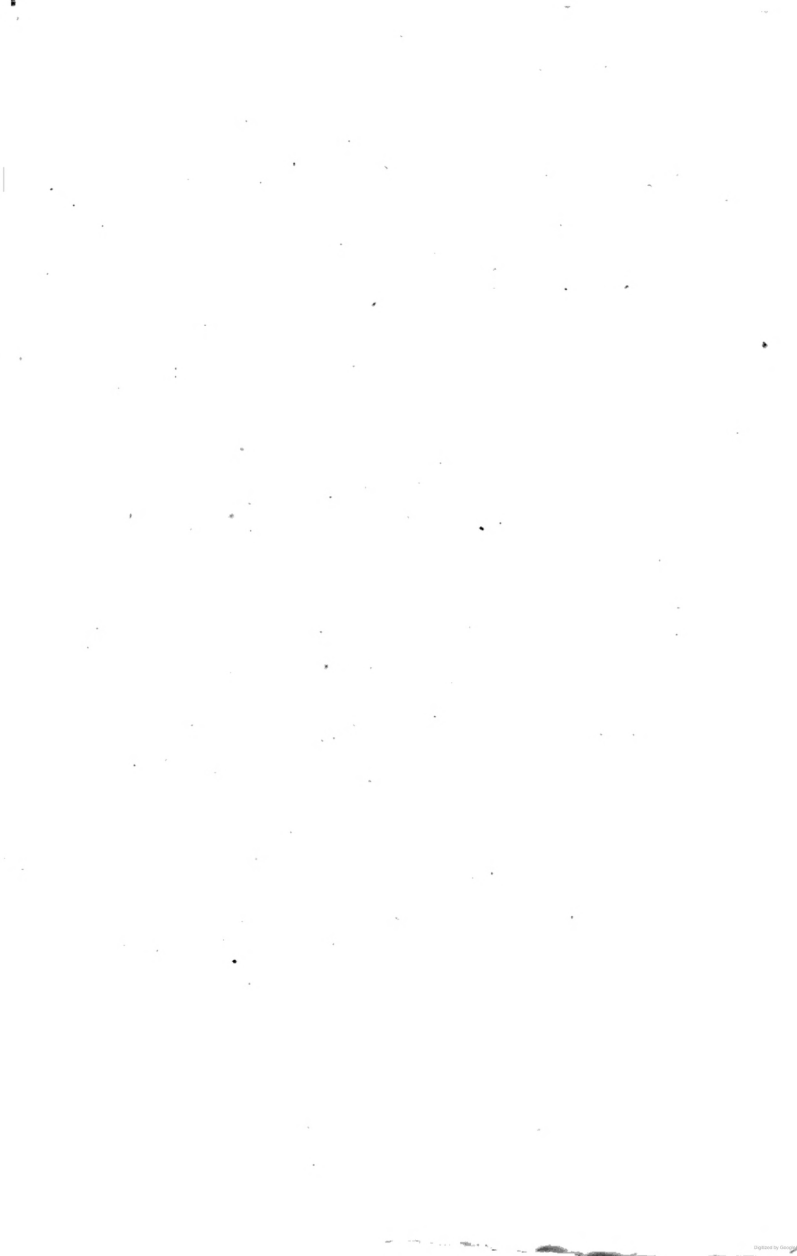
Così dicendo, riprese il passo; e lo seguirono tantosto i due discepoli; ringraziando già il Maestro di averli di quel modo accostati a tanto lume di scienza, quanto loro n'era apparso sì in quel vespro, che i giorni innanzi nel primo e secondo di questi dialoghi.

Ritornavano adunque in città che già imbruniva; e dalle campagne la gente pur si ritirava in quell'ora a frotte o a poca, di questa o di quella via, facendo sentire da vicino o da lontano quelle cantilene popolari, che nel lor tono melanconico e nelle loro immagini, ricordano tra noi l'Oriente e le sue splendissime fantasie. Ai severi sillogismi della scienza succedeva l'affettuosa poesia del popolo.



SPECIMEN SCIENTIFICUM

VINCENTII MICELII



SPECIMEN SCIENTIFICUM V. MICELII

PROPOSITIONES.

ONTOLOGIA.

- I. Primum principium in scientiis illud est, in quod reducuntur caeterae propositiones.
- II. Principium contradictionis est: *idem non potest simul esse et non esse.*
- III. In scientiis illi tantum locus propositioni, cujus contrarium repugnat.
- IV. Principium contradictionis est primum principium in scientiis.

In scientiis illi tantum locus est propositioni, cujus contrarium repugnat ex p. 3. Ergo ideo admittenda; quia contrarium ejus repugnat; sed repugnare est idem simul esse et non esse ex p. 2. Ergo ideo admittenda, quia idem nequit simul esse et non esse; ergo per principium contradictionis ex p. 2. Ergo principium contradictionis est primum principium in scientiis ex p. 1.

V. Quodlibet quod vere est debet habere suam essentiam, et praedicata.

VI. Ratio sufficiens, cur res in se ipsa potius sit, quam non sit, est ipsamet essentia, seu praedicata ipsius rei.

VII. Repugnat dari rem sine ratione sufficiente ipsius rei.

• Repugnat dari rem sine sua essentia, et praedicatis ipsius rei ex p. 5; sed ratio sufficiens, cur res in se ipsa sit, est ipsamet essentia, et praedicata ipsius rei ex p. 6. Ergo repugnat dari rem ratione sufficiente ipsius rei.

VIII. Ratio sufficiens cur intellectus admittat aliquid potius esse, quam non esse; esse hoc potius quam illud, est notio distincta ipsius rei.

IX. Non repugnat dari rem, quin ab alio a se distincto, et realiter sejuncto rationem sui ipsius sufficientem recepisset.

Etenim sit A realiter sejunctum a B: ponendo A. sine B. non idem simul esset et non esset, sed esset unum, et non esset alterum, scilicet esset A sine B. Igitur ponendo rem, quin rationem suam sufficientem ab alio a se distincto recepisset, poneretur res, quae habeat rationem suam sufficientem, et non poneretur altera res, a qua rationem sufficientem recepisset: ergo non idem simul esset et non esset: ergo non repugnat dari rem, quin rationem suam sufficientem ab alio a se distincto recepisset.

X. Ratio sufficiens intrinseca rei est, cum res est sui ipsius essentia, quin ab alio eam recipiat.

Repugnat dari rem sine ratione sufficiente intrinseca. Repugnat dari rem sine ratione sufficiente ipsius rei ex p. 8. Non repugnat dari rem, quin ab alio a se distincto rationem sufficientem recepisset ex p. 9: ergo repugnat solum dari rem sine ratione sufficiente intrinseca ex p. 10.

Alia demonstratio, quae genuina est. Repugnat dari rem sine ratione sufficienti ex p. 7. Repugnare est idem simul esse et non esse ex p. 2: ergo idem est res, ac ratio sufficiens ipsius rei.

XI. Quod habet rationem sufficientem essentiae suae in se ipso aeternum est.

XII. Nomine entis intelligo id, quod habet essentiam suam.

XIII. Omne verum ens ab aeterno est.

Repugnat dari aliquod esse sine ratione sufficiente ex p. 8; sed ratio sufficiens intrinseca est ex p. 10; ergo omne verum ens habet rationem essentiae suae in se ipso, ergo omne verum ens ab aeterno est p. 11.

XIV. Existere est esse aliquod positivum independens a quocumque intellectu.

XV. Essentia realis est esse independens a quocumque intellectu.

XVI. Nihil est, cui nulla respondet notio.

XVII. Aliquod est, cui aliqua respondet notio.

XVIII. Essentia realis, et existentia identificantur.

Essentia realis vel est aliquod, vel nihilum: si nihilum, ergo nulla ei respondet notio: ergo non essentia: si aliquod; vel positivum, vel negativum: si negativum; ergo nihil: ergo non essentia: ergo positivum, idque independens ab intellectu ex p. 14: ergo existentia ex p. 14; ergo essentia realis, et existentia identificantur.

XIX. Omne ens ab aeterno existit.

Omne verum ens ab aeterno est ex p. 13: esse reale, idem est ac existere ex p. 18: ergo omne ens reale ab aeterno existit.

XX. Quod aeternum est, immutabile est.

XXI. Compositum reale est, quod actu habet tales, ac tantas partes.

XXII. Essentia entis compositi existentis consistit in tali, ac tanta partium combinatione, unde magnitudo, extensio, figura oritur etc.

XXIII. Essentia entis compositi existentis, seu realis, mutabilis est.

Non repugnat partibus tantis, ac tali ratione combinatis accedere aliam partium combinationem, et augmentum, vel deductionem fieri; ergo per se aeterna non est essentia entis compositi existentis ex p. 20; ergo mutabilis ex p. 20.

XXIV. Quod aeternum est simplex esse debet.

Compositum mutabile est ex p. 23; ergo aeternum esse nequit ex p. 20; ergo quod aeternum est, simplex esse debet.

XXV. Quoties duae coexistunt res, ita ut ubi desinat esse

unius, ibi incipiat alterius esse; tunc vere dantur limites, et termini: hinc limitatum est, ultra quod datur, vel dari potest undequaque aliquod aliud ad illud non pertinens.

XXVI. Illimitatum est ultra quod non datur, nec dari potest aliquod ad ipsum non pertinens.

XXVII. Infinitum est, quod habet carentiam limitum.

XXVIII. Finitum est, quod limites habet.

XXIX. Quod infinitum est illimitatum est, et quod illimitatum est, infinitum est.

Quod infinitum est, limites non agnoscit ex p. 27. Si limites non agnoscit, ultra se nihil habet, nec habere potest quod ad ipsum non pertineat ex p. 23: ergo illimitatum est ex p. 26, quod primum.

Quod illimitatum est ultra se nihil habet, nec habere potest quod ad ipsum non pertineat ex p. 26; ergo limites non habet ex p. 23; ergo infinitum est ex p. 27; ergo quod illimitatum est infinitum est. Quod erat secundum.

XXX. Quod finitum est limitatum est, et quod limitatum est finitum est.

Quod finitum est limites habet ex p. 28; quod limites habet ultra se vel habet, vel habere potest aliquod ad ipsum non pertineat: quod habet vel habere potest aliquod quod ad ipsum non pertineat, limitatum est: ergo quod finitum est, limitatum est. Quod primum. Limitatum est id, quod ultra se vel habet, vel habere potest aliquod, quod ad ipsum non pertineat ex p. 23: si habet, vel habere potest aliquod, quod ad ipsum non pertineat, limites habet ex p. eodem. Quod limites habet finitum est ex p. 28; ergo quod limitatum est, finitum est. Quod erat secundum.

XXXI. In idea limitum idea partium continetur: seu quod idem est, undequaque finitum sine partium pluralitate concipi nequit.

XXXII. Simplex, et finitum repugnat.

Quod finitum est, limites habet, ex p. 28. Quod limites habet partes habet ex p. 31; ergo simplex, et finitum repugnat.

XXXIII. Quod simplex est, infinitum est.

Simplex finitum non est ex p. 32; ergo infinitum ex p. 2.

XXXIV. Si datur ens reale infinitum est.

Si datur ens reale rationem suae essentiae in se ipso habet ex p. 10; ergo ab aeterno est ex p. 11, et ab aeterno existit ex p. 18; ergo simplex ex p. 24; ergo infinitum ex p. 33.

XXXV. Si datur ens reale, illimitatum est.

Si datur ens reale infinitum est ex p. 34; ergo illimitatum ex p. 23.

XXXVI. Si datur ens reale repugnat quodcumque aliud ens reale.

Si datur ens reale illimitatum est ex p. 29. Ergo nec habet, nec habere potest extra se aliquod quod ad ipsum non pertineat ex p. 26; ergo si datur ens reale repugnat quodcumque aliud ens reale ex p. 2.

XXXVII. Si datur ens reale omnes perfectiones habet.

Detur aliqua perfectio extra ipsum: vel habet haec perfectio esse reale; vel non: si secundum, ergo non est perfectio: si primum, ergo cum ente reali identificatur ex p. 36. Ergo si datur ens reale, omnes perfectiones habet.

XXXVIII. Habet ergo omnes realitates ex p. 36 et 37.

XXXIX. Ens vivum est quod continue agit, seu ratio continue agendi.

XL. Actio identificatur cum ente vivo.

Actio habet rationem sufficientem ex p. 8, eamque intrinsecam ex p. 10: ergo ratio agendi, et actio identificantur ex p. eodem: ergo actio, et ens vivum identificantur ex p. 39. — Alio modo. Si datur ens reale omnes realitates habet ex p. 38; ergo si datur actio, identificatur cum ipso ente.

XLI. Si datur actio aliqua, datur ens vivum.

Si datur actio, debet dari ratio sufficiens ex p. 8, eaque intrinseca ex p. 10; ergo semper datur ratio agendi ex p. 11. Ergo semper agit ex eodem p. Ergo ens vivum est ex p. 39. Ergo si datur aliqua actio datur ens vivum.

XLII. Essentia entis vivi consistit in eo quod sit semper nova.

In ente vivo dantur continuæ actiones ex p. 39. Si continuæ, ergo novæ. Actiones identificantur cum ipso Ente ex p. 40, ergo essentia semper nova ex p. 11. Ergo essentia entis vivi consistit in eo, quod sit semper nova.

XLIII. Si datur ens reale et actio, unicum datur esse, idque vivum.

Si datur ens reale, unicum esse datur ex p. 36; ergo quidquid datur cum ipso identificatur ex p. 38; ergo actio cum ipso identificatur ex p. 36; ergo vivum ex p. 41 et 40. Ergo si datur ens reale et actio, unicum datur esse, idque vivum.

XLIV. Sumo pro certo hic dari revera aliquod ens reale, et actiones, interna experientia duce, et externa.

Ergo a parte rei unicum datur esse, idque vivum ex p. 35. Eternum ex p. 13; Simplex ex p. 24; Illimitatum ex p. 35; Infinitum ex p. 34 etc.

XLV. Coactio est vis extrinsece adhibita agenti, unde necessario sequatur actio determinata.

XLVI. Ens reale liberum est libertate a coactione.

Extra ens reale repugnat quodecumque aliud ens ex p. 30. Ergo repugnat dari vim extrinsecam adhibitam ipsi, unde necessario determinata actio sequatur. Ergo ens reale liberum est libertate a coactione ex p. 43.

XLVII. Ens reale vivum, liberum non est ad agendum, vel non agendum.

Ens vivum est ratio continua agendi ex p. 39, seu ut sit semper novum ex p. 42; ergo non potest non agere ex p. 2. Ergo liberum non est ad agendum, vel non agendum.

XLVIII. Libertas indifferentiae est, cum in simplici nulla alia datur ratio actionis praeter ipsum agens.

XLIX. Ens reale liberum est libertate indifferentiae.

Ens reale vivum est ex p. 44; ergo semper novum ex p. 42: ens reale simplex est ex p. 44; extra ipsum repugnat quodcumque aliud ens ex p. 36; ergo cur sumat hanc, vel illam novitatem, seu agat hoc, vel illo modo, non aliam agnoscit rationem intrinsecam quam ipsum agens. Ergo liberum est libertate indifferentiae ex p. 48.

L. Absolute necessarium est, cujus contrarium semper repugnat.

LI. Hypotetice necessarium est, seu contingens est; cujus oppositum non semper repugnat.

LII. Ens reale, absolute necessarium est.

Ens reale aeternum est ex p. 13, ergo contrarium ejus semper repugnat ex p. 1; ergo ens reale absolute necessarium est ex p. 2.

LIII. Ens vivum necessarium est.

Ens reale necessarium est ex p. 52, ens vivum ens reale est ex p. 44; ergo ens vivum absolute necessarium est ex p. 2.

LIV. Quaelibet determinata actio in ente vivo, seu novus status, contingens est.

In ente vivo dantur actiones continuac ex p. 42. Ergo quaelibet determinata non semper est: ergo contrarium ejus non semper repugnat ex p. 2; ergo quaelibet determinata actio contingens est ex p. 51. Alio modo.

Ens reale liberum est libertate indifferentiae, ex p. 43. Ergo cujuslibet determinatae actionis contrarium non semper repugnat; ergo contingens est.

LV. Quaelibet igitur determinata actio in tempore.

LVI. Quaelibet determinata actio, seu novus status libere positus est libertate indifferentiae.

Quilibet determinatus status non aliam agnoscit rationem, quam ipsum agens ex p. 49; ergo libere positus libertate indifferentiae.

THEOLOGIA NATURALIS.

- *LVII. *Essentia simplex admittit distinctionem realem personarum.*

Dantur personae, caeque distinctae experientia obvia. Haec esse suum habent in essentia reali simplici ex p. 38. Ergo essentia simplex admittit distinctionem personarum.

- LVIII. *Persona, seu subsistentia, seu hypostasis, est status essentiae, seu essentia hoc determinato modo stans, seu permanens in serie successiva.*

- LIX. *Persona tunc dicitur distincta ab altera, cum status, seu modus unius essendi non est alter status, seu modus essendi, seu non est altera hypostasis.*

- LX. *Omnipotentia nihil aliud est nisi status essentiae infinite novus, seu melius ratio agendi, quae semper stat infinite nova.*

- LXI. *Omnipotentia perfectio est.*

- LXII. *Sapientia nihil aliud est, nisi status, seu modus essentiae intrinsece cognoscentis infinitam novitatem; seu esse infinitum subsistens in cognitione intrinseca Omnipotentiae, et per consequens rerum omnium.*

- LXIII. *Sapientia perfectio est.*

- LXIV. *Charitas nihil aliud est, nisi motus, vel status Essentiae sibi complacentis in cognitione intrinseca infinitae perfectionis; seu Esse infinitum subsistens in complacentia infinitae perfectionis intrinsece cognitae.*

- LXV. *Charitas perfectio est.*

- LXVI. *Sumo hic Complacentiam, seu Charitatem procedere ex actione, et cognitione intrinseca perfectionis: seu esse relationem horum statuum simul existentium.*

- LXVII. *Omnipotentia, qua Omnipotentia, non est Sapientia ex p. 60, neque Charitas ex p. 64, et vicissim ex p. 62-64.*

LXVIII. *Essentia realis tres Personas habet, easque distinctas.*

Essentia realis omnes perfectiones habet, ex p. 37; ergo Omnipotentiam ex p. 61, Sapientiam ex p. 63, et Charitatem ex p. 65, eaeque personae sunt ex p. 58, 60, 62, 64, eaeque distinctae ex p. 67. Ergo essentia realis tres Personas habet, easque distinctas.

LXIX. *Ubi datur Omnipotentia debet dari ratio agendi infinite nova.*

Omnipotentia est status semper infinite novus ex p. 60; sed dato aliquo debet dari ejus ratio ex p. 8: Ergo ubi datur Omnipotentia debet dari ratio agendi infinite nova ex p. eodem.

LXX. *Omnipotentia, et ratio agendi unum sunt.*

Ubi datur Omnipotentia debet dari ejus ratio sufficiens ex p. 8; sed ratio sufficiens identificatur cum eo, cujus est ratio ex p. 10. Ergo Omnipotentia, et ratio agendi semper infinite nova, unum sunt ex p. 2.

LXXI. *Datur semper infinita novitas.*

Datur Omnipotentia ex p. 68.

Ergo datur semper infinita novitas ex p. 60: hinc duplici modo considerari potest Omnipotentia, intrinsece, et extrinsece: intrinsece ratio agendi: extrinsece continua novitas, seu continui status. Ratio agendi, seu vis infinita, aeterna: novitates, contingentes.

LXXII. *Infinita novitas perfectissima semper est.*

Infinita novitas identificatur cum sua ratione sufficienti ex p. 10. Eorum ratio sufficiens essentia est ex p. eodem. Essentia perfectissima est ex p. 37. Ergo infinita novitas perfectissima semper est.

Corol. Ergo operatur semper perfecte.

LXXIII. *Omnipotentia est essentialiter Sapientia, et Charitas.*

Omnipotentia identificatur cum essentia ex p. 37. Sapientia et Charitas identificantur cum essentia ex p. eodem, et p. 38. Sed essentia una est ex p. 43, eaque simplex ex p. 24. Ergo Omnipotentia essentialiter est Sapientia, et Charitas, et vicissim.

LXXIV. Qui sibi tantum complacet de operatione semper perfectissima intrinsece, ut tali cognita, summe Justus appellatur.

LXXV. Summa justitia est operatio perfectissima cum cognitione intrinseca talis operationis, et complacentia ejusdem.

LXXVI. Summa justitia terminus, seu vox, quae denotat Trinitatem.

Summa Justitia est operatio perfectissima, cum cognitione intrinseca talis operationis, et complacentia ex p. 73. Sed per Omnipotentiam Deus semper operatur perfecte ex p. 72; per Sapientiam res pro ut in se sunt cognoscit ex p. 62, unde resultat Charitas, seu complacentia, ex p. 66. Ergo summa Justitia est terminus, seu vox, quae denotat Trinitatem.

LXXVII. Summa bonitas moraliter sumpta est complacentia de sola perfectione ut tali cognita.

LXXVIII. Summa bonitas est terminus, seu vox, quae denotat Charitatem.

Charitas est status Essentiae complacens de infinita perfectione, eaque intrinsece cognita ex p. 66. Ergo summa Bonitas est terminus, seu vox, quae denotat Charitatem.

Idem de aliis Attributis dici potest.

LXXIX. Nomine Dei intelligo: Esse reale omnes perfectiones habens in tribus existens Personis distinctis.

LXXX. Datur Deus.

Datur essentia realis ex p. 45, omnes perfectiones habens ex p. 37; in tribus existens Personis, iisque distinctis ex p. 68. Ergo datur Deus ex p. 79.

LXXXI. Accidens est determinatus status, seu participatio alicujus rei.

LXXXII. Quidquid actu observamus accidens est.

LXXXIII. Accidens contingens est.

LXXXIV. Quidquid positivi, et perfecti actu observamus, esse suum habet in Essentia reali.

Extra Essentiam realem nihil datur ex p. 36 : ergo quidquid positivi, ac proinde perfecti actu observamus, in Essentia reali esse suum habet.

LXXXV. Deus ergo actu habet omnes realitates, seu perfectiones ex p. 37, 38, 39, 84.

COSMOLOGIA

LXXXVI. Quidquid actu observamus contingens est.

Quidquid actu observamus accidens est ex p. 82; Omne accidens contingens est ex p. 83 : ergo quidquid actu observamus contingens est.

LXXXVII. Mundus adspectabilis est quidquid actu observatur.

LXXXVIII. Mundus adspectabilis est id, quod in se est adspectabilis.

LXXXIX. Mundus adspectabilis contingens est.

Mundus adspectabilis est quidquid actu observatur ex p. 87; sed quidquid actu observatur contingens est ex p. 86; ergo Mundus adspectabilis contingens est.

LXL. Ergo in tempore ex p. 89, 82, 81, 51, 55.

LXLI. Mundus intelligibilis in Essentia reali est.

Extra essentia realem nihil datur, aut dari potest ex p. 36 : ergo mundus intelligibilis in Essentia reali est.

LXLII. Principium contradictionis habetur per experientiam sive internam, sive externam, non vero per cognitionem realem.

LXLIII. Summa in mundo cognitio est cognitio scientifica.

LXLIV. Summa cognitio in homine, seu in mundo non transcendit experientiam sive internam, sive externam.

Omnis cognitio scientifica ad principium contradictionis reducitur ex p. 4 : sed principium contradictionis per experientiam habetur ex p. 92 ; ergo cognitio scientifica experientiam non transcendit.

Sed cognitio scientifica summa cognitio est in mundo ex 93; ergo summa cognitio in homine, seu in mundo experientiam non transcendit ex p. 92.

LXLV. Mundus non est Sapientia.

Sapientia est status essentiae cognoscentis res intrinsecae cognitione reali ex p. 62. Sed summa cognitio est cognitio hominis scientifica ex p. 93. Summa cognitio in mundo non transcendit experientiam ex p. 94. ergo mundus non est Sapientia ex p. 62. *

LXLVI. Neque Mundus est Charitas.

Charitas datur ubi datur Omnipotentia, et Sapientia ex p. 64, et 68.

Sed Mundus non est Sapientia ex p. 95, ergo neque Charitas ex p. 64.

LXLVII. Mundus adspectabilis non est Deus.

Mundus adspectabilis non est Sapientia ex p. 95, neque Charitas ex p. 93. Sed Deus est essentia in tribus existens Personis Omnipotentia, Sapientia, et Charitate ex p. 79; ergo mundus adspectabilis non est Deus ex p. 2.

LXLVIII. Quidquid positivi, ac proinde perfecti in Mundo adspectabili datur, in Omnipotentia, seu vita physica, Dei esse suum habet.

Quidquid est, seu existit in Essentia reali est ex p. 38; sed Essentia realis est Omnipotentia, Sapientia, et Charitas ex pagina 68 et 80; Mundus autem adspectabilis non est Sapientia, neque Charitas ex p. 93 et 96; ergo in Omnipotentia esse suum habet.

LXLIX. Mundus adspectabilis est determinatus status, seu participatio Omnipotentiae.

Mundus adspectabilis est accidens ex p. 87, et 82; accidens est determinatus status, seu participatio alicujus rei ex p. 81: non Sapientiae, et Charitatis ex p. 93, 96, 62, 64. Ergo Omnipotentiae ex p. 80, 84, 86.

C. Mundus non est Omnipotentia intrinsece considerata.

Omnipotentia intrinsece considerata est ratio agendi infinita ex Corollar. p. 7. extrinsece considerata continui status ex Corol. eodem. Mundus adspectabilis est determinatus status Omnipotentiae ex p. 99. Ergo mundus non est Omnipotentia intrinsece considerata ex p. 91.

CI. Non constat mundum hunc adspectabilem status omnes, seu participationes omnes esse Omnipotentiae extrinsece consideratae tum successivas, tum extensivas.

CII. Nonnisi temere stabiliri potest mundum hunc adspectabilem esse participationes omnes vitae physicae, seu Omnipotentiae Dei extrinsece considerate, successivas, et extensivas.

Non constat Mundum hunc adspectabilem esse status omnes seu participationes omnes successivas, et extensivas Omnipotentiae ex p. 101. Ergo nonnisi temere stabiliri potest etc.

CIII. Unum ergo certe affirmari potest de Mundo adspectabili, quod sit participatio, et status Omnipotentiae ex p. 99, extrinsece cognitus ex p. 92 et 94.

CIV. Praedicata mundi adspectabilis contraria sunt praedicatis Dei.

Deus est ens absolute necessarium ex p. 80, et 52. Mundus adspectabilis contingens est ex p. 89. Deus sine ulla limitatione ex p. 68: Mundus limitibus inclusus. Ergo etc.

CV. Mundus ergo adspectabilis tunc caepit, cum caepit determinatus status ex p. 99, et cognitio extrinseca ipsius status ex p. 103.

PSYCOLOGIA

CVI. Nomine conscientiae intelligo cognitionem illam extrinsecam qua nos ipsos experimur, quaeque in actus successivos dividitur.

Pertinet ergo ad mundum adspectabilem.

CVII. Anima est ratio agendi cum conscientia; seu quod idem sonat Voluntas physica cum cognitione extrinseca.

CVIII. Si anima actiones suas per conscientiam experitur, seu cognoscit conformes, sibi complacet.

Ubi datur actio, et cognitio perfectionis, datur Complacentia ex p. 68: sed per hypothesim Anima actiones suas experitur perfectas; ergo sibi complacet.

CIX. Voluntas physica, seu ratio agendi, quae per se, non accedente scilicet cognitione, Anima non est, in Omnipotentia est intrinsece considerata.

Unica datur ratio agendi ex p. 44 et 39, caque Omnipotentia intrinsece considerata ex Corol. p. 22; ergo voluntas physica, seu ratio agendi, quae per se non accedente cognitione anima non est, in Omnipotentia est intrinsece considerata.

Propositio praescens huic sequenti acquivalet.

Voluntas physica, quae deinde per extrinsecam participationem cognitionis humanae anima evadit, participatio est Vis infinitae, non autem ipsius actionum.

CX. Conscientia, seu cognitio extrinseca determinatus status est, seu participatio Omnipotentiae extrinsece consideratae.

Mundus adspectabilis est determinatus status, seu participatio Omnipotentiae ex p. 10; sed cognitio extrinseca pertinet ad mundum adspectabilem ex p. 105, et Coroll. p. 106; ergo conscientia, seu cognitio extrinseca determinatus status est, seu participatio Omnipotentiae extrinsece consideratae.

CXI. Cognitio extrinseca contingens est.

Mundus adspectabilis contingens est ex p. 89; sed cognitio extrinseca pertinet ad mundum adspectabilem ex p. 105; ergo cognitio extrinseca contingens est.

Potest etiam demonstratio desumi ex p. 54, 71, et 100 — Corol. Ergo cognitio extrinseca finita est.

CXII. Voluntas physica aeterna est.

Omnipotentia extrinsece considerata contingens est, intrinsece considerata aeterna ex Coroll. p. 22. Sed voluntas physica in Omnipotentia est intrinsece considerata, non autem extrinsece ex p. 109; ergo aeterna est.

CXIII. Cognitio extrinseca, seu conscientia non necessario existit, seu non necessario semper fuit.

Cognitio contingens est ex p. 111. Contingens non necessario existit ex p. 31; ergo cognitio extrinseca non necessario existit, seu non necessario semper fuit.

CXIV. Voluntas physica non accedente cognitione extrinseca non est anima. Anima est voluntas physica cum cognitione extrinseca ex p. 107; ergo voluntas physica non accedente cognitione extrinseca non est anima.

CXV. Anima non necessario existit, seu non necessario semper fuit.

Anima est voluntas physica cum cognitione extrinseca ex propos. 107; sed cognitio extrinseca non necessario semper fuit ex p. 113; ergo anima non necessario existit, seu necessario semper fuit.

CXVI. Tunc ergo caepit existere anima, cum caepit existere cognitio extrinseca ex p. 114, et 115.

Coroll. Ergo anima quatenus est anima cognoscere debet experimentaliter quidquid facit.

CXVII. Anima non est Deus.

Anima non est Sapientia ex p. 107, 62, 93, 94, ac proinde neque Charitas ex p. 66. Sed Deus est Omnipotentia, Sapientia et Charitas ex p. 79. Ergo anima non est Deus.

CXVIII. Anima non est Omnipotentia.

Omnipotentia est ratio agendi semper infinite nova, seu vis subsistens in infinita novitate ex p. 60; quae per se aeterna est.

Anima est tantum ratio agendi cum cognitione extrinseca ex proposit. 107, quae limitata est ex Corol. 111. Insuper anima non necessario est ex p. 115 : Ergo non est Omnipotentia.

Coroll. Quae de anima dicta sunt, hoc unica enunciari possunt propositione : Anima ex nihilo in tempore educi debet, et quidquid positivi, seu perfecti ipsi inest partim esse vis infinitae seu Omnipotentiae intrinsece consideratae participationem, partim Omnipotentiae extrinsece consideratae, seu actionum ejusdem participationem : scilicet Anima est ipsa ratio agendi per limites extrinsecos participata.

CXIX. Si adest cognitio, seu conscientia rationi agendi, seu Voluntati physicae, tunc proprie actio non dicitur actio animae, sed Voluntatis physicae.

Anima est ratio agendi cum conscientia ex p. 107. Ergo si rationi agendi deest conscientia, proprie actio non potest dici actio Animae, sed Voluntatis physicae.

CXX. Anima secundum id quod dicit rationem agendi, seu Voluntatem physicam, est libera libertate indifferentiae ad agendum hoc, vel illud.

Ratio agendi est libera libertate indifferentiae ad agendum hoc, vel illud ex p. 49. Sed anima est ratio agendi ex p. 107. Ergo anima secundum id quod dicit rationem agendi, est libera libertate indifferentiae ad agendum hoc, vel illud.

CXXI. Conscientia, seu cognitio non tollit rationi agendi libertatem indifferentiae.

Conscientia est repraesentatio actionum Animae ex p. 106 ; sed ratio agendi libere agit ex p. 120 : ergo repraesentat quidquid libere agit ex p. 107. Ergo Conscientia non tollit rationi agendi libertatem indifferentiae.

CXXII. Anima secundum id quod dicit operationem liberam aeterna est.

Anima dicit operationem liberam secundum id quod est ra-

tio agendi ex p. 121. Sed ratio agendi aeterna est ex p. 122: Ergo anima secundum id quod dicit operationem liberam aeterna est.

Haec propositio potest etiam hoc modo enunciari. Principium agendi liberum, quod Anima in tempore per formam sibi propriam participat ex vi infinita, aeternum est.

CXXIII. Anima nihil per se absolute difforme cognoscit.

CXXIV. Anima cognoscit aliqua magis, aliqua minus conformia.

Anima ergo semper agit sub ratione boni, seu cum cognitione conformitatis.

CXXV. Peccatum est agere quod cognoscit minus conforme in collisione majoris conformitatis.

CXXVI. Quo major est conformitas in collisione majoris, eo majus peccatum est.

CXXVII. Anima est libera libertate indifferentiae ad peccandum, et non peccandum.

Anima est libera ad agendum sub hac, vel illa cognitione ex p. 120, 121. Ergo est libera ad agendum sub cognitione majoris, vel minoris conformitatis. Ergo anima est libera ad peccandum, vel non peccandum ex p. 125.

CXXVIII. Physicum, et positivum, quod in peccato reperitur bonum est.

Propositio per se patet. Nam ens vivum sive positivum, et bonum dicuntur ad convertentiam. Potest demonstrari per crypticam probationem ex p. 36. Unum scilicet Ens sive positivum, et extra id nihilum; ergo quodcumque positivum est ipsum ens, vel participatio ipsius.

CXXIX. Ergo peccatum ideo malum est, quia quis agit id quod minus conforme cognoscit, cum possit agere id quod magis conforme dijudicat.

CXXX. Peccatum ergo pura relatio est, seu carentia boni libere omissi.

CXXXI. Deus non est liber ad peccandum, vel non peccandum.

Deus est Omnipotentia, Sapientia, et Charitas ex p. 79, 80. Per Omnipotentiam omnia perfectissime agere debet ex Corol. p. 72. Per Sapientiam (Charitas est modus ex his duobus Personis resultans) semper cognoscit omnia intrinsece ex p. 62. Omnia semper perfectissima sunt ex p. 72. Ergo cognoscit omnia intrinsece perfectissima ex p. 62. Ergo agere semper debet sub cognitione summae Perfectionis; ergo non est liber ad peccandum, vel non peccandum ex p. 123.

CXXXII. Peccatum est extra Deum.

Deus est ens infinitum omnes perfectiones habens ex p. 79. Ergo in Deo nulla datur carentia boni: ergo peccatum est extra Deum.

CXXXIII. Eadem indivisibilis actio, quae fit ab anima, fit simul a Deo.

Unica datur ratio agendi, seu Ens vivum ex p. 39, 44. Actio pro ut fit a ratione agendi cum conscientia, dicitur fieri ab Anima ex p. 107; prout fit ab eadem ratione agendi cum Sapientia dicitur fieri a Deo ex p. 68, 79, 109. Charitas enim ex his duobus necessario procedit ex p. 66: sed quidquid agit ratio agendi seu Omnipotentia semper cognoscitur a Sapientia ex p. 80. Ergo eadem indivisibilis actio, quae fit ab Anima, fit etiam a Deo. Idem dic de cognitione Animae.

Corol. Voluntas ergo physica hominis eadem ac voluntas physica Dei, non vero moralis.

CXXXIV. Non quaelibet actio quae fit a Deo, fit ab Anima.

Deus est ratio agendi infinita ex p. 80; cum cognitione intrinseca eorundem ex p. 107. Unde Charitas procedit ex p. 68. Anima est tantum ratio agendi cum conscientia ex p. 107; et haece contingens ex p. 111. Ac proinde non omnia necessario agit Omnipotentia cum conscientia ex p. 51. Ergo non quaelibet determinata actio, quae fit a Deo, fit etiam ab Anima.

CXXXV. Per peccatum nulla Dei perfectio imminuitur.

Peccatum est extra Deum ex p. 132; ergo nulla in Deo carentia datur ex p. 130. Ergo per peccatum nulla Dei perfectio imminuitur. Per peccatum ergo non imminuitur absoluta Dei voluptas, et Gaudium.

CXXXVI. Ut perduret Mundus adspectabilis debet Omnipotentia easdem semper actiones replicare.

Mundus adspectabilis est determinata actio, seu status Omnipotentiae ex p. 99. Sed Omnipotentia continue agit ex p. 71; ergo ut stet hic determinatus status, debet eundem replicare.

CXXXVII. Ut perduret anima debet Omnipotentia eandem semper actionem iterare.

Anima est ratio agendi eum conscientia ex p. 107; ergo sine conscientia non est proprie anima ex p. 114; sed conscientia est determinatus status Omnipotentiae ex p. 110, et Omnipotentia continue agit; ergo ut stet conoscientia debet eandem actionem iterare: ergo ut perduret Anima debet Omnipotentia eandem semper actionem iterare.

CXXXVIII. Ut perduret Mundus, debet Deus easdem continue actiones iterare.

Si iteratur eadem actio Omnipotentiae debet iterari eadem cognitio intrinseca, ac proinde idem amor ex p. 62, 64, 68: sed ut perduret Mundus debet Omnipotentia easdem actiones iterare ex p. 137; ergo et Sapientia, et Charitas; ergo ut perduret Mundus etc.

Theologia naturalis et supernaturalis, quae principia praebet Ethicae Philosophicae, et Christianae.

CXXXIX. Ille dicitur agere absolute perfecte, qui nedum perfecta ponit, sed etiam intrinsece ut talia agnoscit.

CXL. Agere relative perfecte dicitur, qui ponit perfecta, et ut talia cognitione, qua praeditus est, cognoscit.

CXLI. Amor sequitur naturam cognitionis.

CXLII. Qui ponit perfecta, eaque simul intrinsece ut talia cognoscit, perfecte amat.

Ubi datur operatio perfecta, et cognitio perfectionis, datur Amor ex p. 66; Amor sequitur naturam cognitionis ex p. 141; cognitio intrinseca rerum est cognitio perfectissima: ergo ubi datur cognitio intrinseca perfectionis, datur Amor perfectus: ergo qui ponit perfecta, eaque simul intrinsece ut talia cognoscit, perfecte amat.

CXLIII. Deus semper agit absolute perfecte.

Deus per Omnipotentiam semper ponit perfectissima ex p. 71 et 72; per Sapientiam cognoscit semper ea intrinsece ex p. 62 ac proinde semper datur perfectus Amor ex p. 142, seu Charitas ex p. 64; ergo Deus semper agit absolute perfecte.

De Gratia.

CXLIV. Anima sibi soli relicta non potest agere absolute perfecte.

Anima est ratio agendi cum cognitione experimentali ex p. 106 et 107, non intrinseca ex p. eodem: ergo anima soli relicta non potest agere absolute perfecte.

CXLV. Anima sibi soli relicta potest ponere actionem relative perfectam.

Anima potest ponere perfecta tantum sub cognitione experimentali majoris conformitatis ex p. 127, 72; sed qui ponit perfecta, eaque talia cognoscit cognitione qua pollet, actionem relative perfectam ponit ex p. 140; ergo anima etc.

CXLVI. Supernaturale est, quod non continetur in natura.

CXLVII. Animae supernaturale est agere cum Sapientia, seu cognitione intrinseca.

Sapientia est realiter distincta ab Omnipotentia ex p. 53, 68: sed anima est Omnipotentia secundum id, quod dicit rationem agendi ex p. 109; est vero status Omnipotentiae secundum id,

quod dicit conscientia : ergo extra naturam animae est agere cum Sapientia : ergo animae supernaturale est agere cum Sapientia, seu cognitione intrinseca.

CXLVIII. Animae supernaturale est agere absolute perfecte.

Animae supernaturale est agere cum Sapientia ex p. 147, ac proinde cum cognitione intrinseca ex p. 62 ; ergo animae supernaturale est agere absolute perfecte ex p. 139.

CXLIX. Anima indiget aliquo supernaturali ut possit agere perfecte.

Anima indiget Sapientia ex p. 139, 62; sed Sapientia supernaturalis est animae ex p. 147; ergo anima indiget aliquo supernaturali ut possit agere perfecte.

CL. Vera et absoluta justitia datur, ubi datur Charitas, seu tertia persona.

CLI. Ubi datur operatio cum cognitione intrinseca perfectionis, datur et Justitia.

Ubi datur Omnipotentia, et Sapientia datur Charitas ex p. 64 et 66; sed operatio est Omnipotentia ex p. 70, 109, 40; cognitio intrinseca est Sapientia ex p. 62; ergo ubi datur operatio, et cognitio intrinseca perfectionis, datur Charitas : sed vera justitia est Charitas ex p. 130; ergo ubi datur operatio cum cognitione intrinseca perfectionis, datur et Justitia.

CLII. Nomine Fidei intelligo Sapientiam.

CLIII. Ubi datur sola fides, non datur justitia ; ac proinde ubi datur sola fides, non datur actus absolute perfectus ex p. 142.

Ubi datur sola Sapientia non datur Charitas ex p. 64, 66; sed Sapientia est fides ex p. 132. Charitas est justitia, ex p. 130, ergo ubi datur sola fides, non datur justitia etc.

CLIV. Ubi datur actio in Fide datur Justitia.

Ubi datur actio in Sapientia datur justitia ex p. 131 : ergo ubi datur actio in Fide datur Justitia.

CLV. Fides ubi datur perficit animam.

Anima non potest cognoscere res, nisi cognitione experimentalis ex p. 147, 107. Fides cognoscit res intrinsece ex p. 152 et 62; ergo ubi datur Fides Anima potest cognoscere res intrinsece: sed haec perfectio est; ergo fides ubi datur perficit animam.

CLVI. Actus absolute perfectus intelligitur non ex solis viribus animae, non ex sola fide.

Anima sibi soli relictam non potest agere perfecte ex p. 148. neque ex sola fide ex p. 153; ergo actus absolute perfectus etc.

CLVII. Qui demonstrat quaecumque objecta non ideo habet fidem.

Fides est cognitio intrinseca rerum ex p. 152, 62; demonstratio habetur per principium contradictionis ex p. 4, ac proinde per scientiam, seu per cognitionem experimentalem ex p. 92: sed Sapientia est realiter distincta a cognitione experimentalis ex p. 110, 147; ergo qui demonstrat quaecumque objecta non ideo habet fidem.

CLVIII. Per hoc tantum quod quis demonstrat quaecumque objecta, non potest agere perfecte.

Sine fide non potest haberi actus perfectus ex p. 139, 148, 152; sed per hoc tantum quod quis demonstrat quaecumque objecta, non habet fidem, ex p. 157; ergo per hoc tantum quod quis demonstrat quaecumque etc.

CLIX. Nostrum systema demonstrat necessitatem Fidei supernaturalis, ut possit quis agere perfecte.

Nostrum systema demonstrat animam sibi soli relictam non posse agere perfecte ex p. 144, 148, sed indigere Sapientia: ac proinde Fide ex prop. 152; quae Fides supernaturalis est ex p. 147; ergo nostrum systema demonstrat necessitatem etc.

CLX. Si Fides tantum praebet cognitionem intrinsecam aliquorum objectorum, non omnium, Anima est libera libertate indifferentiae ad agendum perfecte, vel non.

Anima secundum id quod dicit rationem agendi est libera ad agendum sub hac, vel illa cognitione ex p. 121; sed cognoscit aliqua intrinsece, aliqua extrinsece per hypothesim: ergo est libera ad agendum sub cognitione reali, vel experimentalis: sed si agit sub cognitione fidei, seu reali, perfecte agit ex p. 131; 142; si cognitione experimentalis non perfecte ex p. 142, 143; ergo si Fides tantum praebeat cognitionem intrinsecam aliquorum objectorum, non omnium, Anima est libera libertate indifferentiae ad agendum perfecte, vel non.

CLXI. Si Fides datur ante operationem, et non concomitetur operatione, non ideo quis fit justus.

Iustitia datur, ubi datur simultanea operatio, et cognitio intrinseca operationis ex p. 131; ergo si Fides datur ante operationem etc.

CLXII. Si Fides eo usque intendatur, ut cognitionem intrinsecam omnium praebeat, necessario datur actus perfectus.

Quidquid agit ratio agendi perfectum est ex p. 109; quidquid agit cognoscit intrinsece per hypothesim: ergo quidquid agit, perfecte agit ex p. 139; ergo si Fides eo usque intendatur ut cognitionem intrinsecam omnium praebeat etc.

CLXIII. Si Fides eo usque intendatur, ut cognitionem intrinsecam omnium praebeat, semper sequitur iustitia.

Ubi datur actio perfecta, datur iustitia ex p. 131; sed ubi datur Fides eoque intensa, ut cognitionem omnium intrinsecam praebeat, semper datur actus perfectus ex p. 162; ergo si fides eo usque intendatur, ut cognitionem, intrinsecam omnium praebeat, semper sequitur iustitia.

CLXIV. Fides eo usque intensa, ut cognitionem intrinsecam omnium praebeat, dat ut quidquid agamus, perfecte agamus.

Demonstratur ex p. 162, 163.

CLXV. Fides eo usque intensa, ut cognitionem intrinsecam omnium praebeat, non tollit libertatem indifferentiae.

Fides eo usque intensa, ut cognitionem intrinsecam omnium praebeat, praestat, ut quidquid agamus, perfectum intrinsece cognoscamus ex p. 162; sed anima secundum id quod dicit rationem agendi, est libertate indifferentiae libera ad agendum hoc, vel illud ex p. 120, seu sub hac, vel illa cognitione ex p. 121; ergo Anima est libera libertate indifferentiae ad agendum hoc, vel illud intrinsece perfectum cognitum: ergo Fides eo usque intensa, ut cognitionem intrinsecam omnium praebeat, non tollit libertatem indifferentiae.

CLXVI. Fides adeo intensa ut cognitionem omnium intrinsecam praebeat, duplici modo supplet imperfectionem animae.

Anima cognoscit experimentaliter suas actiones ex p. 106. Fides intrinsece ex p. 152; sed haec perfectio est: ergo ex hoc capite perficit animam. Anima per conscientiam cognoscit aliqua magis, aliqua minus conformia ex p. 124. Fides eo usque intensa ut cognitionem intrinsecam omnium actionum praebeat, omnia aequae perfecta cognoscit ex p. 162; sed haec perfectio est: ergo ex hoc capite perficit animam: ergo Fides adeo intensa ut cognitionem omnium intrinsecam praebeat, duplici modo supplet imperfectionem animae.

De Peccato Originali.

CLXVII. Natura nascimur sine Charitate.

Natura nascimur sine actuali cognitione intrinseca rerum ex p. 94, 95, 103, 107; ergo sine Fide ex p. 152; sine Fide non habetur Charitas ex p. 156, 151: ergo natura nascimur sine Charitate.

CLXVIII. Natura nascimur impotentes ad actus perfectos.

Natura nascimur sine actuali cognitione intrinseca rerum ex p. 103, 107; sed sine cognitione intrinseca rerum non potest dari actus perfectus ex p. 139; ergo natura nascimur impotentes ad actus perfectos.

CLXIX. Nomine visionis intuitivae Dei intelligo cognitionem realem Dei.

CLXX. Nomine Paradisi intelligo visionem intuitivam Dei, seu essentiae infinitae omnes perfectiones habentis, unde oritur vera Charitas.

PROPOSITIO : Datur Paradisus. Datur Essentia infinita ex p. 44; omnes perfectiones habens ex p. 37; cognitio intuitiva ejusdem, unde oritur Charitas ex p. 68; ergo datur Paradisus.

CLXXI. Natura nascimur impotentes ad cognitionem intuitivam Dei, seu ad Paradisum.

Natura nascimur sine cognitione reali rerum ex p. 103; ergo natura nascimur impotentes ad cognitionem intuitivam Dei ex p. 169; sed ad assequendum Paradisum ex p. 170.

CLXXII. Peccatum Theologice sumptum est carentia Charitatis, quae si nobis deest, facto aliquo proprio, actuale dicitur; si natura, originale.

CLXXIII. Natura nascimur cum peccato originali.

Natura nascimur sine actuali cognitione intrinseca rerum ex p. 103, 107; seu Fide ex p. 152; sed ubi non datur cognitio intrinseca rerum non datur Charitas: ergo natura nascimur cum peccato Originali.

CLXXIV. Natura nascimur sine vera justitia,

Natura nascimur sine Charitate ex p. 172; ergo natura nascimur sine vera justitia ex p. 150.

CLXXV. Deum odisse hominem duplici sensu accipi potest: vel quatenus in Deo datur displicentia orta ex imperfectione hominis, vel quatenus in homine non habitat Charitas, sive amor Dei.

CLXXVI. Repugnat Deum odisse hominem primo sensu.

Anima identificatur cum Omnipotentia ex p. 109, 110. Omnipotentia perfecta est ex p. 61, 72; per Sapientiam cognoscit semper intrinsecam perfectionem Omnipotentiae ex p. 62; unde

amor perfectus semper dari debet ex p. 141, 66; ergo repugnat Deum odisse hominem primo sensu.

CLXXVII. Deus potest odisse hominem secundo sensu.

Sapientia est realiter distincta ab anima ex p. 107; ergo et Charitas ex p. 64, 66; ergo potest amor Dei non habitare in anima: ergo Deus potest etc.

CLXXVIII. Filius irae appellatur quem Deus odit hoc secundo sensu.

CLXXIX. Homini competit, quod appelletur filius irae in ortu suo.

Natura nascimur sine Charitate Dei ex p. 167, ac proinde Deus nos odit secundo sensu ex p. 175; ergo homini competit in ortu suo quod appellatur filius irae ex p. 178.

CLXXX. Nomine Inferni intelligo locum, ubi quis post mortem degit, quia sine Charitate discessit, quam facto proprio amisit; vel per actuale culpam in causa fuerit, ne acquisiverit.

CLXXXI. Qui cum peccato originali tantum discedunt ex hac vita, ad infernum descendere non possunt.

Qui cum peccato originali tantum discedunt, discedunt tantum sine Charitate ex p. 172; non facto proprio, sed natura ex p. 172; ergo qui cum peccato originali tantum discedunt ex hac vita, ad infernum descendere non possunt ex p. 180.

*Necessitas Sacramentorum ac proinde
Incarnationis Verbi.*

CLXXXII. Anima, posita fide, agendo perfecte, agit id quod debet.

Anima debet agere sub cognitione majoris conformitatis ex p. 125; sed posita fide datur cognitio verae conformitatis ex p. 152; quae quidem cognitio major est cognitione experimentali ex p. 166; ergo debet agere sub cognitione fidei posito

quod datur fides : ergo perfecte ex p. 125; ergo anima, posita fide, agendo perfecte, agit id quod debet.

CLXXXIII. Debitum est obligatio, ex omissione actionis, quam facere tenetur, contracta.

CLXXXIV. Ille debito satisfacit, qui ponit actionem ex omissione debitam.

CLXXXV. Qui omnes actiones ex obligatione praesenti debet facere, numquam potest satisfacere debito, quod contraxit.

CLXXXVI. Pura creatura etiam dono Sapientiae, et Charitatis ornata, non potest satisfacere pro peccato.

Pura Creatura etiam dono Sapientiae, et Charitatis ornata, agendo perfecte, semper agit id quod debet ex obligatione praesenti ex p. 182; ergo non potest satisfacere pro peccato.

CLXXXVII. Nomine Paradisi intelligo visionem realem intensam Omnipotentiae, in suos divisam gradus, ex qua maxime-maxima Charitas procedit, quam assequitur is, qui cum communicatione Sapientiae et Charitatis discedit, et reparatione actuum praeteritorum, si qui fuerint mali, et absolute imperfecti.

CLXXXVIII. Homines etiamsi post nativitatem semper perfecte agunt, indigent reparationis ut Paradisum ingrediantur.

Omnes homines nascimur cum peccato originali ex p. 173; ac proinde in conceptione nostra dantur actus imperfecti ex p. 139; sed actum praeteritum imperfectum reparare nequit pura Creatura, etiam dono Sapientiae, et Charitatis ornata ex p. 186; etiamsi perfecte agat semper : ergo etc.

CLXXXIX. Qui ex hac vita discedunt cum communicatione Sapientiae, et Charitatis, sine reparatione actuum praeteritorum, si qui fuerint mali, et imperfecti, debent descendere in locum a Paradiso, et Inferno distinctum.

Qui ita discedunt ex hac vita non possunt ascendere in Pa-

radisum ex p. 187, non in infernum ex p. 180; ergo in locum ab ipsis distinctum.

CXC. Reparatio si fieri potest, debet fieri ab aliquo, qui sit distinctus a pura creatura etiam Sapientiae, et Charitatis dono ornata.

Reparatio non potest fieri a Creatura etiam Sapientiae, et Charitatis dono ornata ex p. 186: ergo reparatio si fieri potest etc.

De Jure naturali, et Christiano.

CXCI. Sensu duce, naturas rerum in se realiter distinctas judicamus, seu sensus dat principium individuationis obvia experientia.

CXCII. Ratio duce, naturam rerum omnium in se unam esse cognoscimus.

CXCIII. Qui operatur juxta principia individualitatis, juxta principium sensus operatur ex p. 191; qui operatur juxta principium veritatis juxta principium rationis operatur ex p. 192.

CXCIV. Bruti est agere juxta principium sensus.

CXCV. Hominis est agere juxta principium rationis.

CXCVI. Hominis perfecti, seu alio nomine Christiani, est agere sub cognitione vere conformitatis, seu Sapientiae, seu Fidei, unde Charitas, seu Spiritus Sanctus necessario intelligitur.

CXCVII. Peccatum est agere sub cognitione minoris conformitatis in collisione cum majore.

Duplex peccatum actuale distingui debet: in ordine naturali, et in ordine supernaturali. Primum est carentia rationis, quae habetur per actionem sub cognitione minoris conformitatis, relictam majore ex p. 125. — Secundum est carentia Charitatis inde orta per actionem, quam lumen Fidei, posito quod praesto sit, non concomitetur ex p. 182, et ambo in suos gradus dividuntur.

CXCVIII. Qui principium rationis habet et principium sensus, peccat peccato naturali, agendo ex principio sensus.

Sensus agit juxta principium individualitatis ex p. 193; ratio juxta principium unitatis, seu conformitatis universalis ex p. 192; sed minor est conformitas individui, quam conformitas unitatis universalis: ergo in collisione sensus cum ratione, major est conformitas rationis, quam sensus: ergo qui principium rationis habet, et principium etc. Aliter. Conformitas sensus est conformitas apparentiae, quia in se res non sunt separatae ex p. 36 et 192, et non conformitas realitatis: conformitas rationis est conformitas realitatis ex p. iisdem: ideo conformitas realis est major conformitate apparentiae: ergo qui principium rationis habet et principium etc. ex p. 197.

CXCIX. Ex natura Animae duo intelliguntur, actiones, et cognitiones ex p. 107; amor ex his duobus necessario intelligitur ex p. 66.

PROPOS. Anima debet agere semper sub cognitione majoris conformitatis. Anima debet agere, quia ratio agendi est ex p. 52, 109; sed cognitione conformitatis ex p. 173; sed vera conformitas in collisione majoris, et minoris conformitatis est major ex p. 198; ergo anima debet agere semper sub cognitione majoris conformitatis.

CC. Unica tantum inest lex Animae agere sub cognitione majoris conformitatis.

Anima duo dicit: Actiones, et Cognitiones: sive duo tantum exercere potest actiones scilicet et cognitiones ex p. 199, 102, 68, 108; sed ex his duobus unum tantum intelligitur agere sub cognitione majoris conformitatis ex p. 197; ergo Animae tantum una inest lex.

CCI. Lex ista unica nihil est aliud nisi amor verus.

Amor procedit, seu consistit in operatione sub cognitione conformitatis ex p. 66; verus amor in operatione sub cognitione majoris conformitatis: sed anima debet tantum agere sub cognitione majoris conformitatis ex p. 197; ergo lex ista unica nihil etc.

CCII. Amor sensuum est amor apparens, seu fallax.

Amor sensuum procedit ex operatione, et cognitione apparentiae ex p. 191, 192; ergo amor sensuum est amor apparens, seu fallax ex p. 141.

CCIII. Amor puri hominis est amor sincerus, sed imperfectus.

Amor puri hominis procedit ex operatione sub cognitione unitatis, quae ita in se est ex p. 192; ergo amor puri hominis est sincerus ex p. 141; sed hanc unitatem non cognoscit prout est in se, sed experimentaliter ex p. 92; ergo est imperfectus ex p. 139.

CCIV. Amor hominis perfecti, seu Christiani alio nomine est amor perfectus.

Procedit enim ex operatione, et cognitione verae conformitatis, seu cognitionis realis ex p. 196; ergo perfectus ex p. 141.

CCV. Lex dicitur multiplex non subjective, sed objective.

Non subjective quia una est ex p. 200; agere, nimirum, conformiter, seu eligere in collisione maiorem conformitatem: ergo objective.

FINIS.

SCHIARIMENTI

SCHIARIMENTI

1. a) *Cenni biografici di Giuseppe Zerbo.*

Contemporaneo e scolare del Miceli, anzi continuatore dell'insegnamento miceliano, fu Giuseppe Zerbo, nato il 25 marzo del 1749 nella stessa Monreale, educato nel Seminario, e morto ai 28 di gennaio del 1835, nell'età di anni 86. Attese vienmaggiormente che gli altri discepoli al commento delle filosofiche dottrine del maestro, e sarebbero di lui secondo si dice per tradizione le note che si hanno nel *Saggio scientifico*, nelle *Istituzioni di Diritto Naturale*, e nell'*Isagoge* del Miceli. Dottissime e profondissime annotazioni, per le quali solamente si può bene intendere il sistema Miceliano, e tali da far desiderare con grande dolore la perdita delle *Istituzioni filosofiche*, che il Zerbo aveva scritto a sviluppo della filosofia miceliana. Il Testa aveva disegnato mandare il Zerbo, come era avvenuto di Nicola Spedalieri suo maestro, in Roma, acciò insieme col Guardi, illustrassero ivi nella città capo del mondo cattolico, il nome siciliano: ma la morte di tanto magnifico e dotto Prelato impedì quel disegno; e il Zerbo stette sempre in Monreale insegnando ora nel Liceo della città, ora nel Seminario; già *decano* della Collegiata: A lui è detta appartenere quella stupenda *Vita* del Miceli premessa all'*Isagoge*, giudicata dal Murena tale che *non avrebbe avuto difficoltà di metterla a canto delle vite di Cornelio Nipote* (Tenzo. *Notiz. biograf. del Can. Tesor. Sav. Guardi*, ne' Serm. e Paneg. p. 3); e la sola cosa che di tutta quella scuola fosse stata scritta per essere pubblicata, benchè senza nome dell'autore:

siccome senza nome eziandio andarono se a lui appartengano quelle illustrazioni di SS. Padri, che si leggono nell'*Isagoge*, e le note alle *Istituzioni del Diritto Naturale*; opere pubblicate a cura del Zerbo, come monumento alla memoria del Maestro.

b) *Cenni biografici di Saverio Guardì.*

Saverio Guardì scolare del Murena, del Miceli, e dello Spedalieri, nomi per letterarie, filosofiche, e apologetiche scritture celebratissimi, nacque in Monreale a' 4 di settembre del 1750, da Pietro, e da Girolama Traina, buoni popolani, ma di umilissime condizioni. Giovinetto, fu a concorso tra gli alunni del Seminario, e carissimo al Testa e al Murena, i quali scorgevano già nelle prime composizioni di quella fresca età dell'alunno quanta mente e pulitezza di gusto e d'arte si accogliesse in lui. Veramente è cosa elegantissima da non invidiare quelli del cinquecento l'idillio latino per Francesco Tardia, che si legge nel vol. XIX degli *Opuscoli Siciliani*. Fu molto esperto eziandio nell'italiano siccome si vede dai *Sermoni e Panegirici* che per cura dell'egr. Bened. Sav. Terzo videro dopo lui morto la luce; nè estranio al greco. Ma soprattutto furono sua cura le discipline filosofiche e teologiche, le quali ultime insegnò nel Seminario con profonda dottrina e altezza di concepimento, quanta se ne poteva avere da un discepolo del Miceli e dello Spedalieri. Scrisse in lezioni un corso di *Istituzioni teologiche*, dettate in pulitissimo latino, come da scolare del Murena: ma non del tutto le condusse a fine, e le lasciò poi manoscritte, a soffrire la fortuna di andarne parte disperse; colpa la noncuranza de' suoi concittadini, che non mai hanno pensato, tranne il Terzo, a quanta gloria avrebber dato al loro paese gli scritti pubblicati del Miceli, del Guardì, e del Zerbo, tutti grandissimi. Fu in

vita onorato, oltre alla cattedra di teologia, dell'ufficio di presedere agli studi del Seminario; della dignità di canonico *Tesoriere* nella Collegiata del SS. Crocifisso (avendo lasciata per sua volontà quella maggiore di *decano* all'amico Zerbo), e di Teologo, Consultore, e Avvocato della Gran Curia Arcivescovile.

Morì a 5 di dicembre del 1821, compianto per la dottrina, rara pietà, sincera religione, e sacerdotale virtù, dal clero, dall'universa città, e da quanti il conobbero, discepoli o amici sparsi per tutta l'Isola.

Nel tempo istesso poi che insegnavano nel Seminario monrealese il Guardì la teologia, e il Zerbo la morale, vi leggeva filosofia Paolo Bruno, della stessa città, e discepolo del Miceli, nato a' 25 ottobre del 1758. Uomo di grossolane maniere, era dottissimo nelle discipline filosofiche e teologiche, e si stupiva alla copiosa memoria di che era dotato, tanto da dire che potesse tenerla in luogo di libri. Aveva a mente assai libri delle Sante Scritture, e quasi tutte le Epistole degli Apostoli, e i canoni de' Concilii. E noto qui, che resta ancora memoria fra' miei Salaparutani, presso i quali predicò più volte, della prodigiosa sacra erudizione di quest'esimio; che già trovandosi in mezzo ad antichi scolari, non sapeva dimenticare la parte di filosofo, e le *Proposizioni* del suo maestro. Teologizzava altissimamente quando aveva per mano il dogma dell'Incarnazione, e le mistiche aspirazioni dell'anima a Dio. Fu de' forti sostenitori del sistema miceliano, che difendeva vigorosamente dalle accuse di panteismo; siccome tutti i discepoli di quella scuola, qualcuno de' quali pur io ho dovuto sentire e vedere pieno tuttora dell'antico fervore. Fu Canonico Parroco della Cattedrale; e morì nella stessa sua patria a' 16 dicembre 1829.

Sarebbe qui pure a far parola del Can. Arciprete Ignazio Rincione, che fu condiscipolo del Miceli, e poi ne seguì le

dottrine predicando da sacro oratore; del can. Ciro Terzo autore dell'Elogio funebre del Miceli detto ne' funerali che gli fece il clero; e di altri non pochi di quella scuola metafisica e teologica: ma non è mio proposito, e però mi tengo solamente a quanto era necessario per sapere alcun che de' due scolari del Miceli, interlocutori ne' nostri dialoghi.

II. Che Dio parlando crei, sì che tutte le cose sono fatte nel Verbo, è antichissima tra le dottrine della sapienza italo greca. La troviamo nel Vico nel libro Dell'antichiss. Sapient. degl'Ital. discorrendo sulla voce *facultas*, che importa il fare, ma in modo che *quel che nell'uomo è facoltà, in Dio è purissimo atto....* e « in quella guisa che l'uomo applicando le » forze della sua mente, genera le modificazioni delle cose, » le loro immagini e la verità; così Dio coll'intendere genera » il vero divino, fa il vero creato: sicchè se noi nel verna- » colo dialetto chiamiamo impropriamente le statue e le pit- » ture *pensieri degli autori*, le cose tutte che sono possono » con tutta proprietà chiamarsi *pensieri di Dio* (cap. VII). » E pare al Vico tutto questo trovare nel *Fatum* de' latini, presso i quali, ci dice: « erano la stessa cosa *detto e certo*, » e *certo* era per essi il medesimo che il nostro *determinato*. » *Factum* e *dictum* erano sinonimi, ed i vocaboli *factum* e *verum* sono identici col vocabolo *verbum*. E quando volevano » indicare che una cosa era stata prestamente recata all'opra; » solevano dire *detto fatto*. Oltrecciò l'esito delle parole, non » che delle cose, dissero essi *caso*. I primi dunque sapienti » d'Italia, che queste parole ritrovarono, giudicarono l'ordine » eterno delle cause essere il *fato*, l'evento di questa serie » eterna di causa essere il *caso*, sicchè i fatti sieno i detti » di Dio, e gli eventi delle cose sieno il caso delle parole che » da Dio sono parlate, ed il *fato* sia lo stesso che il *fatto*; » ond'è che dissero il *fato* inesorabile, posciachè ciò che è » fatto non può essere non fatto (cap. VIII, § 3). » E trovo

nello *Schizzo di Cosmografia filosofica dedotta dalla Genesi mosaica* di Rosario Castro da Biancavilla, l. 1, rifless. V, che tutte le esistenze possano contemplarsi « quali parole di » Dio, che eterne ne' pensieri, sono state esternamente vestite » e realizzate dalle scintille della forza onnipotente ne' tempi, » in mezzo alla durata senza principio, e collocate ne' luoghi, in mezzo dello spazio senza limiti. » Gioverebbe leggere intera questa *Riflessione* di tanta stupenda e profonda opera, di cui i due libri pubblicati, fanno viennmaggiormente desiderare gli altri quattro promessi, e forse disfatti dall'aut. istesso prima di morire (1).

Tutt'altro poi del senso che dava il Vico a questa sentenza è la dottrina dell' Hegel rispetto all'idea e alla natura. L'Hegel concludeva la sua Logica, che « l'Idea che è, costituisce la » natura (§ 244) »; e aggiungeva poi parlando della *nozione della Natura* nella sua Filosofia della Natura, che « l'idea si » produce nella natura sotto la forma di una esistenza straniera a se stessa: » nè la Natura sia altro che « una determinazione dell'Idea in che ella esiste come Natura (§ 247). » Il che è schietto panteismo, che che nè dica il sig. Vera, il quale nella sua Introduzione alla detta Filosofia della Natura del maestro alemanno, non fa che confermarlo, quando ci dice, a maggiore sviluppo del pensiero dell'Hegel, che « nella » natura non c'è che l'idea logica, sia come forma che qual » contenuto; e però la natura è un'idea o un momento dell' » l'idea assoluta; e questo è il principio vero e supremo della » natura. . . . il passaggio dalla logica alla natura non » è che un passaggio ideale, o meglio, un passaggio da una » idea a un'altra idea, o pure da uno stato dell'idea a un » altro stato della stessa idea. » E segue: » en effet, l'idée

(1) Vedi lo scritto *Sugli Studi filosof. in Sicilia*, Pal: 1854, p. 59 e seg. e ne' *Docum.* il V, a p. 121.

„ logique, par cela même qu'elle n'est que l'idée logique, et
 „ qu'elle n'est pas l'idée absolue, parvenue au plus haut point
 „ de son existence, à ce point où elle a posé toutes ses dé-
 „ terminations, entre dans une autre sphère, et se sépare,
 „ en quelque sorte, d'elle-même, sans entrer dans une sphère
 „ autre que celle de l'idée, et sans briser l'unité de l'idée.
 „ Car c'est là le vrai passage. L'être qui passe dans un au-
 „ tre être c'est-à-dire ici l'idée qui passe dans une autre idée,
 „ ou la pensée qui passe dans une autre pensée, n'y passe et
 „ n'y peut passer qu'en se différenciant elle-même, et en se
 „ retrouvant, en même temps, dans le terme opposé; ce qui
 „ fait que celui-ci se retrouve en elle à son tour (1). »

Il sig. Vera discorre eziandio delle relazioni del pensiero con la natura e di questa col primo nel cap. III di essa *Introduction*, come già anni avanti ne aveva parlato nel c. V della sua *Introduction a la Philosophie de Hegel*, p. 188 (Par. 1855); ma è sempre la dottrina dell'identità e del doppio stato dell'Idea che vizia il suo discorso, e non lo fa uscire de' caucelli del panteismo; come bene può farsi filosofando dietro ai principii del sano ontologismo, pel quale il mondo può dirsi essere nelle Idee divine, e queste essere nel mondo, ma per la creazione, non per l'immedesimazione panteistica sia al modo hegeliano, e del Bruno, sia secondo la limitazione miceliana o del Lamennais.

Ne' *Principii di Filosofia Prima* abbiamo trattato, parlando del Mondo, del reale nell'ideale cioè del Mondo nel Pensiero; e delle Idee nel Mondo o del divino nella natura; e si pone molta distinzione tra la dottrina del Vico e quella dello Schelling e dell'Hegel, la quale porta identità sostanziale tra Dio e Mondo, non la distinzione del Vico e della nostra dottrina.

(1) V. *Philosoph. de la Nature de Hegel* trad. par A. Vera, tom. prem. *Intr. du trad.* ch IX, p. 128-137. Paris 1863.

Nelle quale « poichè il Mondo è fatto, e l'infinito e l'eterno
 « non si fa, ma sempre è; l'ideale non è lo stesso della sua
 « temporanea e finita rappresentazione: l'Idea contiene vir-
 « tualmente il Mondo, ma il Mondo non sarà mai l'Idea stessa
 « che si rappresenta a se medesima in realtà finita e contingen-
 « te, giusta i placiti del panteismo. Il Mondo è in Dio e fuori
 « di Dio; è in Dio come la copia nell'originale; è fuori di
 « Dio perocchè il finito non può essere Infinito, il relativo
 « Assoluto, il temporaneo Eterno... Il reale o Mondo è nel-
 « l'Ideale, perchè da questo ha forma, sì che potrebbe dirsi
 « essere il pensiero divino esemplato nel contingente e nel fi-
 « nito da Dio stesso che n'è il Creatore (v. 2, pag. 280-81.
 « Pal. 1863). »

III. Così in nota alla Propos. 90. « *Mundus enim adspecta-*
 « *bilis non est terminus cujuscumque actionis, ut in Omnipo-*
 « *tentia diximus.... sed unius peculiaris. Pone ergo Mundum*
 « *adspectabilem in quovis seriei continuæ puncto, semper an-*
 « *terioiorem actionem reperiēs. Ens vivum continue agit et ab*
 « *aeterno; ergo nunquam actionum initium reperiēs, ita ut*
 « *peculiaris determinatæ aeternitatem cum ipso ente vivo coae-*
 « *quare possis, ac proinde in serie semper ponere debes, et*
 « *sic in tempore. Accedat, quod respectu entis agentis, seu*
 « *actionum substantiæ non detur tempus, sed tempus ex actio-*
 « *num continua serie procedit, ac proinde nulla actio aeterna*
 « *natura sua esse potest.* » E sotto la prop. 91. « *Nomine*
 « *Mundi intelligibilis venit id in quo constant hæc omnia, quæ*
 « *tantum oculis et reliquis sensibus inducunt veritatem et pul-*
 « *chritudinem: jam vero cum unum datur esse, idque sim-*
 « *plicissimum, quin Mundus intelligibilis, qui scilicet adspe-*
 « *ctabili subest, esse suum habeat in prædicta Essentia du-*
 « *bitari nefas.* »

IV. Quest'Essenza intelligibile in retto senso potrebbe essere
 il Logos, la Idea di Dante, del Vico, e del Gioberti; senza

dire di Platone che si tiene come la fonte di questa dottrina, pigliata dalla scuola italica in que' numeri che l'Ateniese filosofo cambiò in *Idee*. Veramente molto si è detto e scritto intorno al senso e alla natura che Platone dava alle sue Idee, non mancando chi abbia creduto, stando alla semplice parola, averne il greco maestro distinta la realtà dalla divina, ove appunto le chiama *dià*: e ciò senza avvertire come tutto, e specie ed esemplari e multiplice, scorge nell'uno del *Parmenide*, che a detta del Ficino, sta sopra gl' intelligibili e le Idee stesse (*argum. in Parmenid.*), ed è di esse *imitatore* come di *enti*, secondo che altrove le chiama nel *Timeo*. Nè diversamente è interpretata questa platonica dottrina da Plutarco, e dagli alessandrini Proclo e Plotino. Il primo nella sua *Institutio Theologica*, de perfectio, XXXIV: « et Mens, dice, » est quiddam omnibus expetendum, et a Mente progrediuntur omnia, et totus Mundus a Mente suam essentiam habet, etc. »: e altrove: « neque omnis intellectualis proprietates est Mens, sed essentialis sola Mens, est vere Mens, etc. » (*De aëro et aëther.* LXIV (1)). Il secondo nel V dell' *Enneadi* e nel VII, pone, che le forme che sono nella materia dependono dalle forme che sono nella prima Mente (l. V, 3); e l'Ente primo è parimente la prima Forma, e come Vita e Intelligenza perfetta è Idea di ciascuna delle cose fatte (l. VII, 8, 9). Ma, che che sia della teorica platonica e de' neoplatonici, la chiarezza di questa dottrina sull' Idea appartiene ai nostri italiani e fu poetizzata da Dante, insegnata dal Vico, e recentemente seguitata con splendida maestria dal Gioberti, tutti tre, anzicchè d'ogni altro, discepoli di S. Tommaso. È nella *Somma teologica* la più stupenda teorica delle Idee, che compie quella di Platone, e si lega alla dottrina teologica del

(1). Ved. PLOTINI, *Ennead. acced. Porphyri. et Procli Instit.* etc. Paris MDCCCLV.

Verbo, in cui, come dice S. Giovanni, *ciò che fu fatto era vita* (Evang. c. I, v. 4), e questa vita è la luce degli uomini. Oppugnando con Aristotile l'opinione platonica, così intesa, che le idee per se esistessero, non nell'Intelletto; l'Aquinate dice che l'Idea si converte con l'essenza divina, sì che Iddio per sua essenza è similitudine di tutte le cose, essendo nella sua Mente la Forma, onde il mondo è fatto (P. p. q. XV art. 4). « *Necesse est ponere in Mente divina ideas. I δέα enim graece, latine Forma dicitur. Unde per ideas intelliguntur formae aliarum rerum praeter ipsas res existentes. Forma autem alicujus rei praeter ipsam existens ad duo esse potest; vel ut sit exemplar ejus, cujus dicitur forma, vel ut sit principium cognitionis ipsius, secundum quod formae cognoscibilium dicuntur esse in cognoscente. Et quantum ad utrumque est necesse ponere ideas, quod sic patet. In omnibus enim, quae non a casu generantur, necesse est formam esse finem generationis cujuscumque. Agens autem non ageret propter formam nisi in quantum similitudo formae est in ipso. Quod quidem contingit dupliciter. In quibusdam enim agentibus praeesistit forma rei fiendae secundum esse naturale, sicut in his, quae agunt per naturam; sicut homo generat hominem, et ignis ignem. In quibusdam vero secundum esse intelligibile, ut in his quae agunt per intellectum: sicut similitudo domus praexistit in mente aedificatoris. Et haec potest dici idea domus, quia artifex intendit domum assimilare formae, quam mente concepit. Quia igitur mundus non est casu factus, sed est factus a Deo per intellectum agente... necesse est, quod in mente divina sit forma, ad similitudinem cujus mundus est factus. Et in hoc consistit ratio ideae. — Plures ideae sunt in mente divina, ut intellectae ab ipsa.... Deus autem uno intellectu intelligit multa, et non solum secundum quod in seipsis sunt, sed etiam secundum quod intellecta sunt: quod est intelligere plures rationes rerum. (art. II)... cum ideae*

a Platone ponerentur principia cognitionis rerum, et generationis ipsarum, ad utrumque se habet idea, prout in Mente divina ponitur. Et secundum quod est principium factionis rerum, exemplar dici potest, et ad practicam cognitionem pertinet. Secundum autem quod principium cognoscitivum est, proprie dicitur ratio, et potest etiam ad scientiam speculativam pertinere (*art. III*).

Le quali dottrine dell'Angelico si veggono bene racchiuse in questo luogo di S. Agostino: « Ideae sunt principales quaedam formae, vel rationes rerum stabiles, atque incommutabiles, quia ipsae formatae non sunt, ac per hoc aeternae, ac semper eodem modo se habentes, quae divina intelligentia continentur... cum ipsae neque oriantur, neque intereant, secundum eas tamen formari dicitur, quod oriri, et interire potest, et omne, quod oritur, et interit (*Lib. 83, QQ. 9, 46*). » Il che l'Alighieri così espresse nell'immortali versi:

Ciò che non muore, e ciò che può morire,

Non è se non splendor di quella Idea

Che partorisce amando il nostro Sire.

Chè quella viva Luce che si mea

Dal suo Lucente, che non si disuna

Da Lui nè dall'Amor che 'n lor s'intrea;

Per sua bontate il suo raggiare aduna,

Quasi specchiato, in nuove sussistenze,

Eternalmente rimanendosi una.

(*PARAD. c. XIII*).

Ma, pel Vico la dottrina delle Idee era parte principalissima d'un'idea compita di *Metafisica*, nella quale si tratti dell'Ente e del Vero, o del vero Ente, che sia non solo il Primo, ma l'unico Vero; e così ci spone quel che pensava di dire. e in parte disse, in quel libro *De Antiquissima Italor. Sap.* etc.

« Le origini delle voci volgari latine mi han messo avanti questo disegno, sopra il quale ho così meditato :

« Primieramente stabilisco un *Vero*, che si converta col *Fatto*, e così intendo il *Buono* delle *scuole*, che convertono con l'*Ente*: e quindi raccolgo in Dio esser l'unico *Vero*, perchè in lui contiensi tutto il *Fatto*; e per questo istesso Iddio è il vero *Ente*, ed a petto di lui le cose particolari tutte veri enti non sono, ma disposizione dell' *Ente* vero. E facendo servire questa Sapienza de' Gentili alla cristiana, pruovo, che perchè i Filosofi della cieca Gentilità stimarono il Mondo eterno, ed Iddio sempre operante *ad extra*, essi convertivano assolutamente il *Vero* col *Fatto*. Ma perchè noi il crediamo creato in tempo, dobbiamo prenderlo con questa distinzione, che in Dio il *Vero* si converta *ad intra* col *Generato*, *ad extra* col *Fatto*: e che egli solo è la vera *Intelligenza*, perchè egli solo conosce tutto, e che la Divina Sapienza è il perfettissimo *Verbo*, perchè rappresenta tutto; contenendo dentro di se gli elementi delle cose tutte; e contenendogli, ne dispone le guise, o siano, forme dall'infinito; e disponendole le conosce, ed in questa sua cognizione di Dio è tutta la *Ragione*, della quale l'uomo ne ha una porzione per la sua parte; onde fu detto da' Latini *Animal partecipe di ragione*: e per questa sua parte non ha l'intelligenza, ma la cogitazione del tutto, che tanto è dice non comprende l'Infinito, ma bene il può andar raccogliendo....

« Passo quindi a ragionare de' *Generi*, o *guise*, o *modificazioni*, o *forme* come si voglian dire, e delle *specie*, o *simulacri*, o *apparenze* come appellar le volete; e pruovo, forme metafisiche esser le guise, con le quali ciascheduna cosa particolare è portata all'attual suo essere da' suoi principii, fin donde da prima si mossero, e da ogni parte onde si mossero: e così la guisa vera di ciascheduna cosa è da rivoarsi a Dio; e per conseguenza i *Generi* sono non per universalità, ma

per perfezione infiniti : e questo essere il briève, e vero senso del lungo ed intricato *Parmenide* di Platone; e questo intendimento doversi dare alla famosa *Scala delle Idee*, onde i Platonici pervengono alle perfettissime ed eterne....

« Proseguo il cammino, e pruovo che vera, anzi *unica causa* è quella, che per produrre l'effetto, non ha di altro bisogno; come quella, la qual contiene dentro se gli elementi delle cose che produce, e gli dispone, e si ne forma e comprende la guisa, e comprendendola, manda fuori l'effetto. » (*Letter. in difes. dell' op. Lett. I, II — v. Opere di G. Vico, vol. 2, p. 71 e seg. Nap. 1834*).

Nel qual disegno ciascun vede chiaramente come il Gioberti trovò le bozze del suo sistema, e tutta la sostanza delle dottrine onde innalzò il suo edificio. E anche il metodo ebbe posto in mano dal Vico, in quella *Degnità* LXIV della *Scienza Nuova* (degli elem.), ove è detto che, « *L'ordine delle idee* » dee procedere secondo l' *ordine delle cose* » : nè altronde trasse i due termini estremi della sua *formola* che dal linguaggio del filosofo napoletano (1). L'*Idea* pel Gioberti è « il » vero assoluto ed eterno in quanto s'affaccia allo spirito dell'uomo; e siccome è assoluta ed eterna, ella non può perfettamente fruirsi da altri, che da se stessa, e ogni ente finito partecipa della sua luce in modo limitato e proporzionevole alla propria natura... L'*Idea* è intelligibile, causante e obbligatoria. Ella è intelligibile, perchè illumina tutte le menti, e diffonde per ogni dove la luce intellettuale, che rende apprensibili le cose e le loro attinenze. È causante, perchè oltre al rischiarare gli spiriti, è il primo movimento e il principio creativo dell'attività loro. È obbligatoria, perchè, abbracciando ogni vero assoluto ed eterno, in-

(1) V. *Introd. allo st. della Filos.* tom. 2, l. I, c. 3, 4 : c. nota XLIII.

« elinde le verità morali, e la molla suprema dell' obbligatione; onde è legge e legislatore insieme. Secundariamente, « è unica ed universale, perchè una sola Idea, essendo comune a ogni ente dotato di apprensiva, di attività e di attività, risponde a tutti gl'intelletti, nuove tutte le cause seconde, e porge una norma morale a tutte le libere operazioni (1). » — E altrove: « Le idee sono nell'Idea, e le cose sono create dall'Idea. L'Idea dee essere intelligente pensante per contenere le idee, e volente causante per effettuarle. Perciò le idee delle cose sono nell'idea dell'idea, nel pensiero del pensiero, come dice Aristotile, cioè in Dio. L'idea dell'idea è l'Ente che è. L'idea dell'idea come l'Ente che è non può essere un mero astratto, un generale, perchè v'ha replicazione, individuazione, sostanzialità. È adunque un'idea cosa, un astratto concreto, un genere individuo. Iddio, l'Ente, è l'Idea individuo, che nella sua unità contiene tutte le idee. L'idea generale è l'idea delle idee, contiene tutte le idee particolari. È dunque pensiero e pensante assoluto. In essa il pensiero e il pensante, l'intelligibile e l'intelligente si confondono. Questa idea s'immedesima con l'Ente... L'Idea è il pensiero di Dio. La formola ideale è il pensiero di Dio; e il fatto, l'azione di Dio... La formola ideale è *idea e fatto*. L'Idea (soggetto) vi è unita col fatto (predicato) mediante l'idea fatto (copula) della creazione.... La formola ideale rappresenta nella sua unità l'Idea o Logo e la realtà universale.... L'uomo vede il pensiero e l'atto divino, perchè esso gli si manifesta (2). » Sono queste le linee del sistema giobertiano intorno all'Idea, e all'intelligibilità delle cose, dall'autore espressamente prese nel senso platonico, cioè concreto e reale, non fantastico e subbiettivo, a uso dell' Hegel e de' moderni panteisti, il cui Assoluto, dice

(1) Op. cit. l. I, c. 3, *passim*.

(2) V. *Protologia* v. I, Saggio I, *prelimin*.

il torinese, è tale soltanto in parole; e un'idea assoluta che si esplica sostanzialmente, importa contraddizione (1). L'idea del Gioberti è creante; e in ciò il compimento che dà l'intuito giobertiano alla visione del Mallebranche, inchinevole al panteismo non essendo posta sull'atto creativo. Della necessità del quale pur si ha in Platone un certo presentimento in quell'idea delle idee, che è il Buono, il quale le abbraccia, e le produce come effettivo, sì che è e ideale e reale, e di più causante, idea causa che produce il mondo, e offre le idee agli spiriti creati (2).

Onde, l'Essenza intelligibile miceliana che comprende il mondo intelligibile, come l'Onnipotenza l'aspettabile; è in sostanza l'Idea, il Logo: sebbene co' difetti de' neoplatonici, e del nolano. Il qual difetto fu preso a correggere dal D'Acquisto, degno concittadino del Miceli, in quel *Sistema della Scienza Universale* (Pal. 1850), in cui, volendo per quanto uomo possa penetrare l'oscuro come della creazione, ti dà mirabilmente l'essere di ogni creatura da un concetto della Sapienza infinita, dal prodotto dell'atto della Vita infinita, e dalla connessione sostanziale del concetto col prodotto (§ 183) »; e ti nota profondamente la distinzione di *creazione* e *produzione*, per cui si hanno prima i *principii metafisici*, e da questi gli esseri diversi dell'universo. Ma meglio il lettore sarà soddisfatto consultando l'opera citata dell'illustre vivente, cui appartiene la gloria di avere il primo notata l'intuizione perenne nell'intelligenza umana della creazione, e l'importanza di questo principio nella risoluzione de' quesiti filosofici (3).

(1) *Introduz.* cc. I. 1, c. 3.

(2) Questa osservazione è del Gioberti medesimo, cui par assurdo il credere che Platone abbia considerato come deità separate le idee, e il pigliare alla lettera la frase di Dei eterni. V. *Protolog.* v. 1, Sagg. 1, (*del Pensiero*) p. 263 e seg.

(3) V. il nostro scritto *Sugli Studi filosof. in Sicil.* cc. p. 49 seg.

Ne' *Principii di Filosofia Prima* si è parlato a lungo sul proposito sì nel 1° volume per quel che vi si dice sul *primo logico* e sul *termine medio* (Lez. V, e Lez. X, § 2), e sì nel 2° nella *Teologia Razionale*, (Lez. I, III, IV).

V. Negli antichissimi poeti teologi Amore è il principio fattivo dell'universo, e della Armonia universale; e lo vedi in Esiodo (1) interzarsi tra il Caosse e la Terra, quasi a farne uscire la dialettica cosmica. È il Pari di Pitagora e la Amicizia di Empedocle, che la vincono sul Dispari e sulla Discordia (2): chè

quanto innanzi corre
Sempre la Lite, tanto sempre è pronta
L'Amicizia a venir saggia, divina.
Nuda di colpe, d'immortale forza. .

si che

..... Quando impera l'Ira
Tutto è biforme, ed ogni cosa è scissa:
Ma regnando Amicizia il tutto corre
Pronto ad unirsi, e l'una all'altra cosa
Per interno desir s'abbraccia, e stringe (3).

Il Ritter dice che « Empédocle de même que Parménide » conçoit l'amour comme la divinité qui unit, comme la seule » force véritable, qui du centre du monde où est le foyer de » son activité pénètre tout »... — « Il (l'amour) n'apparaît pas

(1) Fu dapprima il Caosse e poi la Terra

.
E Amor che in leggiadria vince ogni Nume.

TEOGON. trad. di Ricc. Mitchel. (Mess. 1863).

(2) Sembra che questo stesso voglia dire pur Platone nel *Convivio*, dicendo, che l'amore nasce di povertà e imperfezione, ma egli è perfetto, e divino.

(3) EMPEDOCLE. *Della Natur.* l. 1. Framm. presso lo Scinà, *Memor. sulla Vita e Filos. di Emped.* cc. v, 2, Pal. 1813.

» seulement comme force-lien en général, mais comme force » qui unit la diversité (v. *Livr. V, ch. VI*). » Per noi sarebbe il dialettismo dell'atto creativo onde esce fatto il Cosmo. E credo che dal predominio che tenevano le scienze naturali al suo tempo, fosse tratto il nostro Scinà nelle *Memorie sulla Vita e Filosofia di Empedocle gergentino*, a interpretare quest'amicizia, o amore empedocleo per l'affinità de' chimici. « L'amore di Empedocle, dice, non è quel della favola, di Parmenide, d'Esiodo, o d'altri fabbri di cosmogonia. Era forse per costoro un principio attivo che vivificava l'universo. Ma questa era un'idea, vaga, generale, e nulla utile alla Fisica. Non è così l'amicizia di Empedocle. La quale è una forza, fornita di particolari proprietà, e tanto intrinseca alla materia, quanto si stima da noi la sua gravità. In virtù di siffatto amore le particelle simili tendono a unirsi tra loro, e cangiandosi formano a mano a mano le masse. Masse che vieppiù van sempre crescendo; perchè la maggior sempre ne trae a se la minore, e l'una all'altra infallibilmente s'unisce. *Aria, diceva Empedocle, s'aggiunge ad aria, etere a etere, fuoco a fuoco* in modo che *il minore al maggiore s'accoppia*. Sospinte del pari dall'amore le particelle di natura diversa tendono a unirsi tra loro e compongono gli *aggregati* colla loro unione. L'amore insomma unisce la materia siffattamente, che se in natura si ignorasse la sua sola forza diverrebbe l'universo *unica massa*, unica sfera. Perchè è proprietà peculiare dell'amicizia di *ridurre le cose, che son più, a una sola*. La forza quindi per Empedocle simboleggiata dall'amore, amicizia, e concordia, non è se non quella stessa, che oggi da' chimici si chiama affinità (v. 2, p. 19, 20). »

Ma non so come il nostro scrittore abbia potuto così interpretare l'amicizia empedoclea, sapendo il Gergentino essere stato un pitagorico, e discepolo di Parmenide, e condiscipolo di Zenone e Melisso, e ascoltatore di Senofane, allora che vecchio

recitava le sue filosofiche poesie per le nostre città. Nè mancano ne' *frammenti* raccolti segni chiarissimi di più alto senso in quest'amicizia del Gergentino (1).

L'amore poi, o Eros, di Platone, nella parte sua ontologica è lo stesso che l'Armonia di Pitagora, o come lo dice il Gioberti, il Noo attivo, il vincolo degli oppositi, e il complemento del dialettismo. In sul principio del Convivio Platone lo chiama *magnus deus*, e *ex antiquissimis*, secondo Esiodo, Parmenide e Acusileo che cita; e lo mette pure in seno del Caos. Ma questo Caos, che è triplice secondo il triplice mondo de' platonici (la Mente, la Psiche, il Cosmo) si spigne a Dio, ed ecco in se nato l'Amore, che congiunge il deforme al formoso, e fa il Cosmo, o la manifestazione per la bellezza delle varie forme della Mente. Per questo, Orfeo chiama antichissimo l'Amore, e perfetto, e avvedutissimo: e la ragione così v'è data dal Ficino nel *Corrento* al Convivio, c. III. « Cum mentis ille appetitus ante sui formationem sit, et in mente formata dii (le specie) mundusque nascantur; merito igitur antiquissimum hunc Orpheus nominavit. Praeterea seipso perfectum: quasi dicat seipsum perficientem: quoniam primus ille mentis instinctus suapte natura a deo perfectionem suam haurire videtur; atque eam menti, quae inde formatur, et diis qui inde gignuntur, praeberet. Consultissimum insuper nominavit, nec injuria. Nam omnis sapientia cujus proprium est consilium, ideo menti data est: quia amore in deum conversa, ipsius fulgore refulsit. Eodemque modo mens ad deum, quo ad lumen solis dirigitur oculus. Hic aspicit primo, videt deinde solis lumen: tertio in solis lumine rerum colores figurisque comprehendit. Quare oculus obscurus primo, et chaos instar informis, lumen amat dum aspicit, irradiatur aspiciendo, radium accipiendo rerum coloribus figurisque formatur.

(1) V. *Della Nat.* l. 1, passim.

Quemadmodum vero in deum mens illa statim nata et informis amore convertitur et formatur; sic mundi anima in mentem deumque illinc genita se reflectit. Et cum primo informis sit, et chaos amore in mentem directa, acceptis ab ea formis fit mundus. Non aliter et mundi hujus materia, cum principio sine formarum ornamento informe chaos jaceret; illico amore sibi ingenito, in animam se direxit, sequè illi obedientem praeiuit; atque hoc amore conciliante, ab anima formarum omnium quae in mundo videntur nacta ornamentum, mundum ex chaos effecta est. Tres igitur mundi, tria et chaos. In omnibus denique amor chaos comitatur, praecedat mundum, torpentia suscitatur, obscura illuminatur, vivificatur mortuas, format informia, perficit imperfecta. (v. *Omn. div. Platon. Op. traslat. M. Ficini. Basil. MDXXXIX, p. 374 (1).*) « Il Tasso nelle *Conclusioni Amoroze* dice, « Amore esser vincolo e legame dell'atto e della potenza, o di Dio e della materia che vogliam dire. Amore esser proprietà di quel che è, per cui si fanno, si conservano, si rendono perfette tutte le cose così naturali come artificiali e civili. » v. *Prose Filosof. v. 2º, p. 286. Fir. 1847.*

VI. Il mondo è la rappresentazione nel tempo dell'Idea, e però è copia di Dio; ma imperfetta, perchè finita e moltiplice. Or, come l'Idea è l'Infinito attuale, il mondo che è esemplato sopra di lei, ed è ordinato a rappresentarla, poichè senza questa disposizione mancherebbe di finalità, è, e si può dire, un infinito potenziale. La vita del mondo sta nell'approssimazione continua all'Infinito attuale, che è il suo Principio, il suo modello, e il suo fine: e da questa infinità potenziale è fatto il progresso cosmico, che è una perenne elevazione dalla

(1) Leggi sull'amore platonico l'avvertenza premessa dal Gioberti al suo libro *Del Buono*, e il Saggio IV della *Protologia* dello stesso c. VIII.

potenza all'atto, dal sensibile all'intelligibile, dalla materia allo spirito. Questa elevazione continua, e l'*incielsarsi* della terra, è appunto significato nel Paradiso dantesco; in quel passare dalle tenebre infernali alla luce de' cieli, che è tutto il viaggio del divino Poema: e se vuoi meglio la trovi in quel *praeterit figura hujus mundi* di San Paolo (*ad Corinth. c. VII, 31*), e nel *vidi coelum novum et terram novam: primum enim coelum, et prima terra abiit, et mare jam non est*, dell'Apocalisse (*c. XXI, v. 1*).

Giova poi qui riferire alcuni passi del Gioberti che si hanno sul proposito nel Saggio IV della Protologia, § XII. « L'infinità potenziale della creatura è di gran rilievo, poichè è il ponte tra essa e il creatore, la condizione necessaria dell'atto creativo. Senza d'essa la creazione sarebbe impossibile, poichè la creatura non risponderebbe in nessun modo all'idea divina, e non potrebbe essere metessi nè mimesi (1). Egli è in virtù dell'infinità potenziale che la creatura somiglia all'infinità attuale del creatore. Fra il creatore e la creatura corre lo stesso divario che tra i due infiniti. Nè tal somiglianza è tolta dall'infinito intervallo che corre tra la creatura e il suo fattore; poichè l'infinito potenziale della creatura supera tale intervallo potenzialmente... L'infinità virtuale del creato noi non possiamo apprenderla sperimentalmente nelle cose esterne, perchè ne affermano solo l'atto, non le recondite potenze. Ma abbiamo sperienza di essa nel nostro proprio animo, come quello che intellettivamente e effettivamente tende all'infinito, ed è di esso *parimente cupido e incapace*,

(1) La *metessi* vale *participatio*, la *mimesi*, *imitatio*: e son pigliate pure dal Gioberti la prima per interiorità, la seconda per exteriorità, o per unità e per molteplicità, continuo e discreto, intelligibile e sensibile, assoluto e relativo, sostanziale e fenomenico, immanente e passeggero. V. *Protolog.* passim.

come dice il Leopardi. E non dee far meraviglia che solo in noi ci sia dato di apprendere tale tendenza, perchè essa è nelle cose solo in quanto esse alla mentalità partecipano. Ora la sola mentalità che apprendiamo è la nostra. Le potenze, come l'atto pieno, sono cose tutte mentali, cioè metessiche e non mimetiche. Quindi possiamo apprenderle solamente nel nostro pensiero. »

Di ciò si ha discorso eziandio ne' *Principii di Filosofia Prima*, nella lez. VI dell'*Ontologia*, che è della *dialettica dei reali*, e nella V della *Cosmologia*, che è del *progresso del mondo*.

VII. Qui è tutto il sistema cosmologico del Miceli, che già fu esposto nella lez. V della *Teologia* ne' *Principii di Filosofia Prima*. E con la dottrina del Miceli si riferì eziandio quella del Lamennais, che tanto l'è vicina, come a chiunque sarà chiarissimo da questo passo del francese scrittore: « Ainsi, bien que la substance de chaque être créé soit une participation de la substance divine, néanmoins tout être créé est actuellement séparé de Dieu, en tant qu'il l'a fait passer de l'état idéal à l'état réel. La distinction devenue limite, le multiple est sorti de l'unité; le fini, de l'infini; le contingent, de l'absolu; et le lien mutuel du contingent et de l'absolu, du fini et de l'infini, du multiple et de l'unité, est la substance qui ne cesse jamais d'être une. En un mot, l'Être, la substance, subsiste sous deux modes, l'une absolu et nécessaire, qui est Dieu; l'autre, relatif et contingent, qui est la créature: d'où il suit que la nature de Dieu est essentiellement différente de celle de la créature, bien que la substance de la créature ne sait radicalement que la substance de Dieu.

On voit par là comment a pu naître l'idée antique selon la quelle la Création était représentée comme une sorte d'anéantissement et de sacrifice de l'Être infini. Cette idée très-probablement avoit son origine dans une vérité qui s'altéra

depuis, et qui appartenait à la science primitive. Elle avoit conçu que créer, pour Dieu, c'étoit *limiter* sa propre substance (1), et lui donner, en la *limitant*, un nouveau mode d'existence hors de lui; de sort qu'ansi limitée elle cessoit d'être Dieu essentiellement un, simple, infini; ce qui, sous un certain rapport très-réel, étoit comme un sacrifice, un anéantissement de lui-même. » V. *Esquisse d'une Philosophie*, t. 1, Prem. Part. Liv. II, ch. 1, p. 112. Paris 1840.

Non c'è più di quanto dice il Miceli, cioè che il Mondo *est determinatus status seu participatio Omnipotentiae*, ovvero la stessa Omnipotenza *extrinsece considerata*. Prop. 99-100. Sotto la quale ultima proposizione si legge in *nota* « Omnipotentia duplici modo spectari potest, tamquam id quod agit, et tamquam terminus actionis. Primo modo considerata aeterna est, quia semper existit in quod agit: secundo autem modo contingens est, et aliquo tempore durare videtur... Prout in se est Omnipotentiam intrinsece consideratam dicimus; prout in terminis se nobis videndam praebet extrinsece consideratam muncupamus, seu *statum*, in quem vis intrinseca erumpit, et in quo continua subsistit (p. 140-141, del ms. di n. 1).

Lo Spinoza prima del Miceli e del Lamiennais aveva insegnato: *praeter Deum nulla dari neque concipi potest substantia* (Proposit. XIV, Ethic. p. 1); onde tirava per Coroll. « in rerum natura non nisi unam substantiam dari, eamque absolute infinitam esse (Corol. I): e poi per coroll. della propos. XXV si legge: « res particulares nihil sunt nisi Dei attributorum affectiones, sive modi, quibus Dei attributa certo et terminato modo exprimuntur. » Nè è ignorato che per lo Spinoza attri-

(1) Le mot éthiopien *Gabera*, qui, dans la version du Pentateuque, correspond au verbe hébreu, et signifie proprement *faire, créer*, tient au même radical qu'un autre verbe hébreu. *terminavit, limitavit*, d'où *limite, frontière*.

buti di Dio siano il *pensiero* e l'*estensione*; *cogitatio*, *extensio*; « sive Deus est res cogitans, Deus est res extensa (Ethices, P. II, prop. 1^a-2^a) : e che nelle Definizioni della Parte II dell'*Etica*, la prima di queste dice : « per *corpus* intelligo modum, qui Dei essentiam, quatenus ut res extensa consideratur, certo et determinato modo exprimit. »

Il panteismo del Miceli e del Lamennais non sono nella forma spinoziana, che nemmeno è quella dell'Hegel, ma sempre è il panteismo che s'affaccia dalla citata dottrina.

VIII. « Innanzi a tutto, (dice il Bruno, nel Dialogo dello Schelling intitolato dal suo nome) noi poniamo l'assoluta infinità in quella più alta unità, la quale noi consideriamo come la santa voragine dai cui tutto procede ed in cui tutto ritorna; in riguardo della quale unità, l'essenza è la forma, e la forma è l'essenza. Dopo ciò, non in opposizione a questa assoluta infinità, ma onninamente conforme a lei, noi poniamo quel finito che è sufficiente ad essa, e che non è limitato da lei, nè esso la limita, ed è senza tempo presente ed infinitamente finito. Li poniamo ambedue come una cosa distinguibile e distinta, soltanto in ciò che apparisce secondo la cosa, pienamente una; ma secondo la nozione eternamente distinta, come pensiero ed essere, ideale e reale. Però in questa assoluta unità (giacchè in lei, come l'abbiamo provato, ogni cosa è perfetta e stessamente assoluta) non v'è diversità di enti, conciossiachè le cose si distinguono soltanto per le loro imperfezioni e po' limiti, i quali sono loro imposti dalla diversità dell'essenza e della forma. Ma in quella natura perfettissima la forma è in ogni tempo eguale all'essenza, perchè il finito, al quale conviene soltanto una relativa differenza di ambedue, è contenuto nell'essenza stessa, non come finito ma come infinito, senza alcuna distinzione di forma, nè di essenza. Ma essendo il finito pienamente eguale all'infinito in modo reale (benchè in modo ideale non cessa di essere finito) ne segue non-

dimeno che in quella unità v'è anche di nuovo la differenza di tutte le forme, unicamente in se stessa, inseparata dalla indifferenza. In riguardo dell'unità essa differenza non è distinguibile, ma contenuta nell'unità in tale guisa che per se medesimo ciascuno finito può da essa unità prendere una sua propria vita, ed idealmente può trapassare in una diversa esistenza. Di questa maniera dorme l'Universo come in un infinito fruttifero germoglio coll'abbondanza delle sue figure, colla ricchezza della vita e col colmo de' suoi sviluppiamenti, che secondo il tempo sono interminabili, ma qui semplicemente attuali; dorme, io dico, in quell'eterna unità nel tempo passato e nel tempo futuro, i quali tempi sono ambedue interminabili in rispetto al finito, ma qui insieme inseparati e sotto ad un comune invoglio.... Essendo dunque il finito (sebbene per se stesso finito) accanto all'infinito, accade nulladimeno che il finito considerato come finito e perciò non in riguardo dell'infinito, ma per se stesso) diventa la relativa differenza dell'ideale e del reale. Con questa differenza pone prima se stesso e il suo tempo; poscia l'attualità di ogni cosa la cui possibilità è contenuta nella sua propria nozione.» (p. 68-69-70).

« La maniera poi in cui ogni cosa procede da questa unità, è da rappresentarsi nel seguente modo. La materia (1) è in se senza veruna varietà. Ella contiene ogni cosa, ed è perciò senza alcuna differenza o separazione quasi come un'infinita possibilità rinchiusa in se. Ora ciò per mezzo di cui tutte le cose sono uno, è precisamente la materia stessa. Ma ciò per mezzo di cui esse sono distinte, e si separano l'una dal-

(1) « La vera idea della materia è stata di buon ora perduta, ed in ogni tempo, da pochi soltanto conosciuta. Essa è l'unità del divino e naturale principio stesso, per conseguenza assolutamente semplice invariabile ed eterna. » SCHELLING. *Dial. cit.* p. 139.

l'altra, è la forma. Tutte le forme sono transitive e non eterne. Ma eterna e del pari intransitoria colla materia stessa è la forma di tutte le forme, cioè la necessaria e prima forma, la quale essendo forma di ogni forma non deve essere simile ed identica con niuna particolare forma, ma assolutamente semplice infinita invariabile, e precisamente per tali motivi identica con la materia: Però non è esclusa da essa nessuna forma, dimodo che è infinitamente fertile in forme, benchè la materia sia povera per se stessa.

Giacchè l'assoluto per se stesso è un'unità assoluta puramente semplice e senza alcuna molteplicità, esso passa nell'apparenza in un'assoluta unità della molteplicità, ed in una rinchiusa totalità, che noi chiamiamo universo. Così la totalità è unità, e l'unità è la totalità, ambedue non diverse ma l'istessa cosa. » (p. 140-41-42).

Il lettore troverà facilmente in questi passi dello Schelling i tratti del sistema miceliario, meno sfoggiante e più rigoroso, ma in sostanza questo stesso del filosofo Leombergese.

IX. Questa cognizione *estrinseca* che si pone nell'Omnipotenza insieme col Mondo si ha nell'Hegel sotto nome di passaggio dell'Idea da *in se*, in *contro se*, o in *Altro*, che vale a dire in *Natura* o Mondo. « L'Esistenza, leggiamo nell'Hegel, è l'immediata unità della riflessione in se e della riflessione in Altro. Essa è perciò l'infinita quantità delle esistenze, ma riflesse in se, le quali pel loro apparire in Altro sono relative, e figurano un mondo di opposte indipendenze, un infinito complesso di motivi e motivati. I motivi stessi sono le esistenze, e l'esistenze per varii lati sono motivi insieme e motivati (*Logica*, Sec. Parte, § 123). E nella *Philosophie de la Nature* dà per *nozione della Natura*, « L'idée se produit dans la nature sous la forme d'une existence étrangère à elle-même. Comme c'est l'idée qui pose par là la négation d'elle-même, et qu'elle devient extérieure à elle-même, la nature ne

doit pas être considérée comme une existence extérieure relativement à l'idée, ni même relativement à son existence subjective, c'est-à-dire à l'esprit, mais on doit considérer cette manière d'être extérieure comme une détermination où elle existe en tant que Nature. » (tom. prem. § 247, p. 188. Paris, 1863).

X. « Questa produzione continua dell'Ente vivo miceliano si può paragonare alla linea che si distende dal punto infinitamente: l'Ente in se è sempre perfetto e in compiuta immanenza; il flusso e la novità son de' termini della sua infinitazione. Dottrina questa in verità più ragionevole del processo che corre l'assoluto hegeliano, il quale non è mai tale, come infinito *Divenire*, e sempre potenza non *atto*. L'assoluto del filosofo di Stuttgard non è più che il relativo in potenza, siccome a suo dire, il relativo è poi l'Assoluto in atto. Chè, il suo Primo è il Divenire, e il suo Ultimo lo spirito umano: relazione già pur finita e non mai l'Assoluto nel suo preciso senso. L'Hegel scambiò il finito e il suo corso, con l'Infinito e la vita Divina, sicchè non potè mai riuscire nel famoso processo dell'essere, che a un Dio potenziale, all'Ente nulla, a un astrazione, che credette, viemmaggiormente slogicando, almeno salvare con l'identità de' contrarii, e la medesimezza del tutto. Ma l'immedesimazione delle tre forme dell'assoluto, *in se, contro se, per se*, comprende da una parte ogni negazione dell'assoluto; dall'altra non porta la natura del relativo; e così dando al mondo quello che è di Dio, e a Dio quello che è del mondo, inverte le nature, ed entrambe le distrugge. La famosa tricotomia parte e torna alla potenza, ed ha un mezzo che non potrà esser mai tale; stantechè il progresso sarebbe nell'Assoluto, la stasi nel cosmo; ciò che è sciocchissima sentenza, e negazione dell'affermato. Onde, fu ben detto il sistema hegeliano essere la cima della sofistica; e uscì dagli scolari stessi la giusta condanna del maestro, in quel che a

voloerlo difendere dissero *essere superiore alla logica!* Hegel immiscel poi col suo sistema la scienza e il mondo, (lascio di dire la storia, come può vedersi in quella sua Filosofia della storia), facendo la scienza attuale assoluta, e ultima manifestazione dell'Idea questo ordine presente di cose; e come fine dell'universo la terra che è sede dell'uomo. Tiene questo sistema l'apparenza di infinitesimale e d'ontologico; ma in sostanza è più che circoscritto, e maggiormente subbiettivo e astratto del kantismo e del fichtismo: finisce ove comincia, cioè nell'astrazione dell'Idea; e la tricotomia è una total circolazione divina che restringe Dio, il mondo e lo spirito umano ne' cancelli co' quali il tedesco filosofo pretese abbarrare il mondo e la mente umana.

Ma, pel Miceli il progresso cosmico è indeterminato, essendo perpetua la novità fatta dall'azione dell'Ente vivo; e meglio si acconcia alla natura cosmica degli esseri, sempre in via di perfezionamento, e capaci del vero ottimismo, non leibniziano, ma naturale e lor proprio. « L'ottimismo, osserva il Gioberti, è assurdo nel senso volgare; vero in senso più elevato e congiunto alla filosofia infinitesimale. Imperocchè, se il mondo è assolutamente finito, egli ripugna il supporre che sia ottimo; giacchè l'infinità de' possibili, posta fuori di esso, importa un'infinità potenziale di miglioramenti. Ma se il mondo è potenzialmente infinito, se tale infinità potenziale si va e andrà in infinito attuando, benchè sempre in atto finitamente, egli è chiaro che il mondo preso nella sua infinità potenziale involge tutti i possibile (Abelardo) e quindi è ottimo. . . . L'ottimismo volgare inchiude il ponteismo volgare, perchè l'ottimo è Dio. » (*Protologi. Sagg. IV, mondo v. 2, p. 598*) — E questo fece l'Hegel dando all'assoluto l'infinità potenziale, al mondo l'attuale; al primo il difetto, al secondo il compimento; come potrai vedere a proposito queste dottrine dell'Hegel nel vol. 2 de' *Principii di Filosofia Prima*, nella *Ontologia*,

Teologia, e Cosmologia; e nel vol. 1°, nella Prelezione IV, nella Lez. II, e VII della *Logica, e passim*.

XI. Dante dice della materia, somigliata a *cera*, che

sotto il segno

Ideale. . più e men traluce

(PARADIS. c. XIII. 23)

.

Se fosse a punto la *cera* dedutta,

E fosse il cielo in sua virtù suprema;

La luce del suggel parrebbe tutta;

Ma la Natura la dà sempre scema

Similmente operando all'artista

Ch'ha l'abito dell'arte e man che trema.

(C. cit.).

E in questi versi ci hai tutta la teorica dell' Ideale la cui luce la Natura non dà mai intera, ma scema, atteso la *cera* non essere *a punto dedutta*, nè il cielo *in sua virtù suprema*; ovvero, stante l'imperfezione dell'ordine cosmico presente, e la distanza sempre infinita che è tra il Mondo o l'Idea, benchè sempre le si approssimi, per legge sua propria di perfezionamento. Da ciò nasce che la mentalità racchiusa fra le brevi contingenze nelle quali non par tutta la *luce del suggello*, scappa quasi per dire fuori delle cose che la circondano, e si leva per bisogno ingenito al *suggello* stesso, al *segno Ideale*, in cui trova soddisfacimento alla capacità sua indefinita. Il qual Ideale si coglie o dall'intuito o dall'ispirazione, e si mostra come metafisico, o come estetico; non mai però senza realtà obbiettiva, e quasi vuota astrazione, secondo che pensano i psicologisti sia dati al sensismo, sia all'idealismo che in fondo sono il medesimo. L' Ideale è fuori del mondo, è fuori della mente umana che non lo crea, ma lo trova e riceve; e però è divino ed eterno, quando le sue imperfette

copie e i segni che impronta nel mondo fuggono col tempo, o vanno e vengono come il flusso di Eraclito; essendo l'esemplare incalcolabile, e perfettibile indefinitamente per infinità potenziale la *cera* che porta il suo *suggello*.

XII. Pare che il Miceli volle usare la frase scritturale, quasi fondando il suo sistema sul *ludens in orbe terrarum* del c. VIII, v. 31 de' *Proverbi*: e chiaramente dice che i termini dell'azione divina fanno appunto questo *ludo*: *Esse quia virum semper agit, et termini actionis ludum efformant* (not. alla Pr. 122). Ma il Libro santo dice della Sapienza questo che il Miceli riferisce alla Onnipotenza. La Volgata ha: *Cum eo eram cuncta componens: et delectabar per singulos dies, ludens coram eo omni tempore, Ludens in orbe terrarum: et deliciae meae esse cum filiis hominum*: che il Martini volgarizza: *Con lui (Il Signore) era io disponendo tutte le cose: ed era ogni dì mio diletto in scherzare dinanzi a lui continuamente, lo scherzare nell'universo: e mia delizia lo stare co' figliuoli degli uomini*. Ed interpreta o chiosa « Con Dio io fabbricava, creava ed ordinava tutte le cose, ed era mia delizia ogni dì il considerare le cose fatte da me, fatte quasi scherzando continuamente dinanzi a lui, scherzando nella produzione delle creature onde l'universo è ripieno. Con questa maniera di parlare si esprime mirabilmente la facilità e la celerità, con cui la fattrice sapienza creò e diede ordine a tutto il creato.... e sua particolare delizia nell'uomo fatto ad immagine e somiglianza di Dio, fatto capace d'intendere i misteri della Sapienza, di amarla e di lodarla per tutte le creature prive di senso e di ragione. » La versione del Diodati porta: « *Ed era appo lui come un'allievo, ed era le sue delizie tuttodi: io mi sollazzava in ogni tempo nel suo cospetto. Io mi sollazzo nella parte abitata della sua terra; ed i miei diletti sono co' figlioli degli uomini.* » — Ma il Tirino commenta (Comm. ec. in libr. Proverb. v. 2, p. 236, c. 2.

Venet. 1731) « *Ludens*, ebraice *ridens*, *gaudens*»: e questo *gaudens* è il vero senso in che si dee pigliare il *ludens*, meglio dello *scherzare* e *sollazzare* del Martini e Diodati, esprimendo bene così la compiacenza del Signore nelle sue fatture, e il gaudio che Iddio può avere delle sue opere quantunque *ad extra*. Il qual senso è viemmaggiormente confermato dal *deliciae meae esse cum filiis hominum*, come di tali creature che per la mentalità di che son dotate possano partecipare della divina Sapienza e cooperare con lei da cause intelligenti e libere. Onde, non so come il Miceli vi abbia veduto il *trastullo* quasi di una Divinità orientale; e la continua fantasmagoria di alcuna delle greche filosofie (1).

Credo poi che eziandio da luoghi scritturali intendeva aver tratto quella *perpetua novità* che l'Ente vivo mette fuori per la sua continua azione: e forse ne avrà avuto appiccio in quel v. 27 del c. VII della Sapienza: *Et cum sit una omnia potest: et in se permanens omnia innovat* etc. Ma, di nuovo, questo è detto della Sapienza; e il Miceli lo vuole dell'Onnipotenza, senza avvertire che il passo segue: *et per nationes in animas sanctas se transfert, amicos Dei, et prophetas constituit*; il che fa il passo chiarissimo. E non pertanto così le prime parole sono saviamente comentate dal Martini: « Ella è una in se stessa, ma ella è infinitamente molteplice riguardo alla sua efficacia e uffici ed operazioni, perchè ella tutto può e fa tutto; onde Ella è onnipossente. Ella, sempre stabile ed immobile, sempre nuovi effetti produce, le cose fatte conserva, le cadenti ristaura, ed il vecchio uomo rinnovella, perchè nella novità della vita spirituale cammini. »

(1) Eraclito diceva: *Giove si trastulla nel formare il mondo*. V. CLEM. ALEXAND. *Paedag.* 1. E da ciò il *flusso* continuo eracliteo, tanto affine alla *perpetua novità* del monrealese. V. RITTER, *Histoîr de la Philosoph. Ancienne* t. 1, liv. III, ch. IV p. 208. Paris 1835.

Alla qual chiosa nessuno credo avrà che apporre; e si accorgerà bene quanto sia lontano dal senso di questi luoghi della Scrittura il sistema del nostro filosofo.

XIII. Questa natura dell'anima così data dal Miceli, senza la distinzione tra la cognizione *intrinseca* ed *estrinseca* onde l'Onnipotenza e la personalità non cede da una parte di stare a se; sarebbe l'*Io* del Fichte che pone se stesso e il mondo, e crea a se il *non Io*, o meglio l'obbietto di sua cognizione. « L'*Io* secondo la dottrina di Fichte, dice il Rosmini (1), non pone se stesso se non ponendo di contro a se il *non-Io*. Quell'atto identico che il rende consapevole di se, è quello che il rende consapevole del mondo esterno, e delle cose tutte fuori di lui raccolte sotto la denominazione di *non-Io*; o per dir meglio, quell'atto che il fa consapevole d'un diverso da se, il fa consapevole di se stesso. Ora esser consapevole di se, in questo sistema è il medesimo che essere. L'*Io* di Fichte è essenzialmente consapevole di se. Prima dunque d'essere consapevole l'*Io* non è, perchè l'essenza dell'*Io* sta nell'essere consapevole. L'*Io* dunque coll'atto della propria consapevolezza pone se stesso; si crea. Ma l'atto della propria consapevolezza, che costituisce l'*Io*, non si fa, secondo Fichte, se non coll'atto onde si conosce il mondo esteriore, o il diverso dal soggetto *Io*, che è quanto dire il *non-Io*. »

Ma è lo Schelling che ti dà netta la dottrina del nostro monrealese. Così nel *Bruno* — « Br. Dunque l'infinito conoscere può solamente esistere, come l'anima di una cosa, la quale rappresenta in se l'infinitamente finito, cioè l'universo? — Luc. Così è: giacchè ciascuna nozione, dicevamo noi, esiste soltanto in quanto che essa è la nozione di una cosa esistente. — Br. Ma quella cosa è di nuovo necessariamente un sin-

(1) *Nuovo Saggio* ec. v. 3, Lez. VII, c. II, art. 4: e vedi i *Principi di Filosofia Prima*, v. 1, *Logica*, Lez. II.

golo, ed esistendo come tale, è soggetto al tempo e alla durata. — Luc. Certamente. — Br. Dunque l'anima, di cui la cosa è l'oggetto immediato, non è meno soggetta a queste condizioni? — Luc. Appunto così. — Br. Dunque l'anima che è la nozione di questa cosa, è di nuovo soltanto una parte dell'infinita possibilità, la quale è in Dio effettivamente senza tempo. Ma cade nella singola anima soltanto l'attualità di ciò, la cui possibilità è contenuta nell'anima stessa. — Luc. Necessariamente. — Br. Ma non abbiamo ammesso noi che l'anima sia l'infinito conoscere stesso? — Luc. Interamente; ma noi poniamo ciò, in quanto che consideriamo l'anima in se; ma in quanto che è l'anima della cosa, noi la poniamo necessariamente finita, e sottoposta alla durata. — Br. Abbiamo noi adunque necessariamente una doppia maniera di riguardare l'anima? — Luc. Naturalmente, giacchè se noi la poniamo semplicemente come riferentesi a ciò, di cui essa è la nozione, noi non la poniamo come infinito conoscere; ma se la poniamo semplicemente come infinita, allora noi non la mettiamo come nozione di una cosa esistente, e perciò la mettiamo come non avente esistenza. Dunque noi poniamo l'anima necessariamente nell'istesso tempo come finita ed infinita. — Br. Dunque l'infinito conoscere esiste ovvero apparisce soltanto sotto la forma della differenza e dell'indifferenza. — Luc. Così è. (p. 105-106, ed. cit.). »

In Spinoza si ha sul proposito: « *Primum, quod actuale mentis humanae esse constituit, nihil aliud est, quam idea rei alicujus singularis actu existentis* (Prop. XI. Ethic. P. II)»: e nella Dimostrazione pone per *Coroll.* « *Hinc sequitur mentem humanam partem esse infiniti intellectus Dei. Ac proinde quum dicimus, mentem humanam hoc vel illud percipere, nihil aliud dicimus, quam quod Deus, non quatenus infinitus est, sed quatenus per naturam humanae mentis explicatur, sive quatenus humanae mentis essentiam constituit, hanc vel illam*

habet ideam; et quum dicimus Deum hanc vel illam ideam habere, non tantum, quatenus naturam humanae mentis constituit, sed quatenus simul cum mente humana alterius rei etiam habet ideam, tum dicimus mentem humanam rem ex parte sive inadaequate percipere. » V. BENEDICTI DE SPINOZA *Opera* cc. v. 1, p. 232. Lipsiae 1843.

XIV. Il male è mancamento, o scemamento di partecipazione alla mentalità divina: e però negli ordini creati è disordine, stante che la mentalità divina *ad intra* si converte col *generato*, *ad extra* col *fatto*, secondo il Vico. E si badi che è questo il male morale: la cui realtà è negativa, e sta nella privazione in cui liberamente si mette la creatura intelligente. Il fisico, anche la stessa morte, è una relazione e nulla più: nè in natura essenzialmente vi ha male, poichè ciò che vien meno a un essere, a specie intere, va ad un altro, e dal dialettismo particolare sale può dirsi al dialettismo universale. Nè diversamente dee dirsi del male morale, che è tale per la creatura che lo mette in essere, ma perde il suo carattere nell'universale ordinamento della Provvidenza, e serve al bene lasciando l'attinenza sua o quella special relazione che è stata male e disordine. La storia che è come l'epopea della specie umana, ha per protagonista la Provvidenza, e per fine dell'azione c'è il bene, cui da principio fu ordinato il mondo delle nazioni, come quello degli esseri. Abbiamo detto altrove che *Dio e l'uomo sono il principio, il centro, e il fine della storia: ma i Principii e i Fini assoluti sono di Dio; l'uomo ha gran parte soltanto nel mezzo e nel relativo* (1). »

Questo poi che l'azione nel male viene da Dio, la relazione onde è tale dalla creatura, è la dottrina che ogni essere, come bene, viene da Dio; ma il mancamento, la nega-

(1) V. *Degli Studi filosof. in Sic.*, doc. VII, VIII, p. 125 e seg. Pal. 1854.

zione, il male, non può venir da lui, opponendosi alla sua natura, stante che Dio non può fare il nulla. Così il Gioberti nel senso stesso del Miceli, tranne che pel torinese ci ha nel mezzo l'atto creativo: « Dio opera nell'uomo, come causa prima, tutto; ciò non ostante il male non viene da Dio, ma dall'uomo, perchè Dio creò l'uomo atto a esser causa prima del male. Ma il male ha un lato di bene, in quanto dipende dall'efficacia umana; e per tal rispetto Dio n'è la causa, come creatore della volontà. » (*Protolog.* v. 2, p. 462). Sottosopra poi il pensiero del Miceli si ha nel Lamennais, presso cui ugualmente leggiamo che « le mal n'a rien de positif, il n'est possible de le concevoir que comme une limitation du bien ou comme un moindre être, l'être et le bien n'étant qu'une même chose..... Le mal, en réalité, n'est donc pas; il n'est que la négation de l'infini dans la créature, ou la condition même de son existence. » (v. *Esquisse* cit. II Part. Liv. 1, ch. VI, tom. deux: p. 42-43, *ed. cit.*). Ma, della natura del male noi parlammo ne' *Principii di Filosofia Prima*, a proposito del *pessimismo ed ottimismo* nella lez. V della *Cosmologia*.

XV. « Genesis et possibilitas Animae.... duo ipsi attribuit constitutiva, *voluntatem physicam et cognitionem extrinsecam*, Voluntas physica, nullis circumscripta extrinsece limitibus, Voluntas physica Dei est; cognitio extrinseca quae limites Voluntati infinitae forinsecus addit, est veluti *forma participans ad sui capacitatem vitam physicam Dei*. » (nota alla *Prop. 122*, nella *Psycologia*, ms. cit. n. I, p. 169).

XVI. Oramai è conosciuta la necessità che innanzi al riflettere, o *ripensare* secondo gli antichi, sia una cotal apprensione dell'intelletto, che, si chiami *spontaneità*, *intuizione*, *intuito*, contenga indistintamente quel che si fa chiaro nella riflessione, per ripiegamento dell'atto conoscitivo sopra se stesso, o sul *primo guardare*, nel linguaggio di Dante (*Conv.* IV, 2). Di questo primo guardare, toccò allo Schelling tra' moderni e

al Gioberti, rimettere in mezzo l'importanza, dopo che le scuole sensistiche o psicologistiche non credevano che alla sola riflessione, e avevano perduta l'antica tradizione platonica, e poi agostiniana, senza cui l'idealismo e lo scetticismo sono legittima conclusione del filosofare.

Se non che, lo Schelling vero che ammetta una percezione immediata, ma in questa intuizione vi ha per lui *l'assoluta identità del pensiero e dell'essere; e il principio intuitivo in ogni intuizione è ciò che non è suscettivo di alcuna antitesi del generale e particolare, ma in se è la ragione assoluta, e (non avendo riguardo a ciò che sopraggiunge nel finito per mezzo del riflesso) è la imperturbata unità, la più alta chiarezza e perfezione* (1). La qual dottrina è lo schietto panteismo, per cui son fatti identici l'essere e il conoscere. Il Gioberti però separa a prima giunta l'intuente dalla realtà intuita; e benché è l'obbietto che pone l'intuito, portando all'atto quel che nell'intelletto è potenza; rispetto a Dio, l'intuito è posto come da causa creatrice, che crea e l'essere e le facoltà onde è tale o tal'altra la creatura. Nè l'immanenza dell'intuito è altro che l'immanenza dell'intelligenza medesima; quell'atto incoato che è di ogni potenza, e senza cui la mera potenzialità sarebbe un nulla: è la legge medesima per la quale gli esseri creati non stanno che per l'azione continua sovr'essi della Virtù creatrice; e l'intelligenza, che in un essere che n'è dotato s'immedesima con esso stesso, non può nè nianco stare senza aderire all'intelligibile, che è l'obbietto presente alla potenza sua di conoscere, e atto a poter essere appreso o conosciuto. L'intuito poi essendo posto dall'obbietto (e tuttavolta siccome è un atto non si deve pigliar come modificazione passiva e nulla più) non può cogliere che l'ordine obbiettivo qual'è in se, e tale rappresentarlo: e però

(1) V. *Il Bruno*, p. 114, ed. cit.

la prima cosa è la prima Idea, primo Vero, primo psicologico, che si converte col primo ontologico, che è l'Ente, sommo ideale e reale medesimamente. Ma l'Ente non sarebbe a nostra notizia senza l'esistenze, nè queste intelligibili (perchè non reali) senza l'Ente, e quindi l'intuizione simultaneamente afferra l'uno e le altre e la relazione di unione; essendo solo logicamente preceduta l'apprensione dell'Ente, la cui presenza è veduta nell'esistente. A questa intuizione che afferra un'obiettività così composta in unità di fatto, il Gioberti diè nome di *visione*; e perchè il fatto è fatto principio, lo raccolse in quella famosa proposizione che è la formola ideale *l'Ente crea l'esistente*: detta ideale dall'Ente, che rispetto all'intendimento umano è Idea, fonte delle idee, come principio e ragione di tutti gli esseri (1). Giova poi fermarci sulla natura dell'intuito giobertiano con questo passo della Protologia: « l'intuito ci porge tutti i veri, ravvolti e raggomitolati insieme sì che paiono un vero solo; come un gruppo di monti, che veduti di lontano paiono un monte solo. Così l'intuito essendo cognizione virtuale ci appresenta tutti i veri implicati insieme nel bozzolo della potenza e non ancora esplicati e distinti attualmente colla tela della riflessione. Ma siccome a mano a mano che l'uomo s'accosta ai monti, la vista educata dal tatto comincia a distinguere come una moltitudine ciò che dianzi gli appariva come unità; onde vede là sporgere un calle, qui imboccare un valle, là aprirsi un burrone, e invece di una stessa e liscia superficie vede risaltare dappertutto, rialti, sporti, gioghi, greppi, crepoli, crepaccioli, profondi, bitorzoli e dominare le linee curve e le ineguaglianze sotto ogni forma; così l'intuito a mano a mano che si trasforma in riflessione ci rivela la distanza e gli intervalli che prima non vi appa-

(1) V. *Introduz. allo st. della filos.* vol. 2, c. 4, 5. — *Errori filosof.* di A. Rosmini v. 2, e le altre Op. *passim*.

rivano; essendochè la riflessione fa nel conoscimento quell'effetto che la vicinanza degli obbietti nella loro visibile apprensione..... L'intuito coglie l'intelligibile tutto unito nella unità infinita del Logo. Tale unità è subbiettiva e obbiettiva. Come subbiettiva nasce dallo spirito umano, e costituisce la *confusione* della cognizione intuitiva; giacchè confusione è unione imperfetta. Come obbiettiva emerge dall'unità dell'Idea o Logo. — La riflessione sostituisce la distinzione e l'unità dell'*armonia* all'unità della *confusione*. La riflessione discorre dunque due momenti dialettici; nel primo distingue, anzi rompe l'unità dell'Idea; nell'altro armonizza le parti rotte, serbando però fra loro la distinzione. L'obbietto dell'intuito è infinito; noi vediamo dunque l'infinito, ma finitamente. In virtù dell'intuito ogni vero è *circuminsidente*. Senza tal circuminsessione il giudizio e il raziocinio sarebbero impossibili..... L'intuito è il campo, l'erario, il repository, dove la riflessione pesca le sue notizie.» (v. 1, p. 155-56).

Pel Miceli adunque, quest'intuito che sta nel raccogliersi in se dell'anima, e vedersi compartecipe della forza; è deduzione del principio panteistico del sistema, onde unico è l'Ente reale, e ogni altra cosa sono termini o modi di sua continova azione, e non si può scambiare con l'intuito del Gioberti che è tutto posto sull'atto creativo, e sulla realtà e distinzione sostanziale di Dio e delle creature. Così poi si ha in S. Agostino: « Animus sapientia illustratus, et suum principium respicit et seipsum cognoscit, et quanto sit indecorum, ut extra se querat quod in seipso possit invenire, intelligit. (*De Spir. et Anima*). »

XVII. Quest'essere l'anima in tutto il corpo, come fu bene insegnato da' più illustri della Scolastica, oggi è tornato ad essere dottrina quasi comune delle scuole di filosofia, provata la non sodezza, oltre i tanti altri difetti, della dottrina cartesiana della sede dell'anima in un organo, o punto speciale

del celabro. Nella nostra *Filosofia Prima*, senza tenere alle ultime dottrine materialiste che escono dal panteismo hegeliano, abbiamo confermata la dottrina che l'anima sia in tutto il corpo, combattendo il Florens che sott'altro modo faceva ritornare il sensorio comune de' cartesiani, e mettendo innanzi la bella sentenza di S. Agostino, e di S. Tommaso: « oportet animam esse in toto corpore et in qualibet ejus parte. » (V. v. 2, *Psicologia*, Lez. IV).

XVIII. Qua c'è la distinzione antica tra anima *sensitiva* ed anima *intellettiva* o *razionale*; e si accenna eziandio all'anima *vegetativa*, di cui si ha presso Aristotile: « vegetativa enim anima et aliis inest, et prima et maxime communis potentia est animae: secundum quam inest vivere omnibus, cujus sunt opera generare et alimento uti..... anima enim nutritiva est prior in omnibus viventibus et est universalior virtutibus animae, quibus vivum vivit. » (*De Anima*, Lib. secund. Sum. tert. c. 1, pag. 67. Venet. 1574). Ma nel Nostro è tutto in senso panteistico.

XIX. È questa prova della semplicità dell'anima, come l'unica forza che fa il corpo ed in se non può essere che necessariamente semplice, fondata sull'unità dell'Ente uno e semplice, vivo e sempre nuovo. Aristotile aveva anche detto che « est autem anima viventis corporis causa et principium (*Op. cit. cod. 35*); ma questo non per l'unità dell'essere, ma perchè nell'anima poneva la natura di « substantia, secundum quod est forma corporis naturalis habentis vitam in potentia. (*Op. cit. Lib. II, c. 1*). » Averroe poi commenta: « et dicit habentis vitam in potentia; idest necesse est ut anima sit substantia, secundum quod est forma corporis naturalis habentis vitam, secundum quod dicitur habere illam formam in potentia, ut agat actiones vitae per illam formam (*ARIST. De Anim. Lib. II cit. c. 1, ed. cit.*). »

In questo luogo poi il panteismo del Miceli si fa più che

chiaro ripetendo appunto le dottrine de' neoplatonici, e quella nota sentenza del poeta: *Spiritus intus alit totumque infusa per orbem Mens agitat molem* etc. Le graduazioni poi da vegetativa a sensitiva ed intellettuale sono l'insegnamento stesso delle scuole; e si hanno in San Tomaso (Summ. contr. Gent. Lib. II, c. 58 (1)) e in Dante eziandio, secondo cui già nell'uomo in fine

fassi un'alma sola

Che vive e sente e se in se rigira

(Purgat. c. XXV, 23 (2)).

È tolta intanto di mezzo dal nostro siciliano la quistione della sede dell'anima, a' suoi tempi tanto ripetuta, e oggi, benchè senza il panteismo, risolta sottosopra nel senso stesso di lui; e come già era stata veduta da S. Agostino e San Tommaso. Il Tagastese fa l'anima *semper vivens*, *semper in moto* (De Spir. et anima), sempre presente in qualsiasi parte del corpo: *tota singulis partibus simul adest*, *quae tota simul sentit in singulis* (De immortal. animae): *corpus hoc mortale praesentia sua vivificat; colligit in unum, atque in uno tenet* (De quantitat. animae, c. 33): dottrina ora de' moderni psicologi che insegnano la sensazione avvenire negli organi, ed ove si sente; *ibi ubi fit*, come dice S. Agostino; e non vel cercato *sensorio comune*, ovvero nella *sede* dell'anima, che si volle fin nello stomaco, come dal Baumgarten. Piace poi a proposito che si è detta anche da' Padri l'anima *corporea*, riferire questo luogo del sommo Agostino: « Nihil enim invisibile et incorporeum natura credendum est praeter solum

(1) Benchè, come dice il Santo Dottore, non sia da credere per questo tre anime nell'uomo.

(2) Leggi i stupendi raffronti che con la dottrina di Dante, di Aristotile e di San Tomaso, e della moderna embriologia, fa l'illustre Tommaseo a questo canto, nel suo commento alla *Div. Commed.* p. 436 e seg. Mil. 1834.

Deum idest Patrem et Filium et Spiritum Sanctum. Qui ex eo incorporeus et invisibilis dicitur, quia infinitus et incircumscriptus est et simplex, et sibi omnibus modis sufficiens seipso et idipsum. Et cum ubique sit, in semetipso invisibilis et incorporeus esse dignoscitur. Omnis vero rationalis creatura corporca est; angeli et omnes virtutes corporea esse dicimus, quia loco circumscribuntur, sicut et anima humana quae carne clauditur, quae idcirco esse in loco et localis dici potest. In loco, quia hic et alicubi praesens est. Localis, quia quod alicubi praesens est totum, alibi non est. Non habet tamen corporalem dimensionem, nec corporalem circumscriptionem, quoniam corporalis quantitatis expers est. Sed quia per praesentiam et operationem in loco concluditur, localis et ipsa dicitur, veruntamen non sicut corpus, cui secundum locum, principium, medium, et finis assignatur. Circumscriptum est quod cum alicubi est totum, non potest esse simul alibi, quod de solis corporeis naturis cernitur. Incircumscriptum vero est, quod simul est ubique totum, quod de solo deo intelligitur. Circumscriptum aut simul et incircumscriptum est, quod cum alicubi sit totum, potest simul alibi esse totum, non tamen ubique, quod de creatis spiritibus cognoscitur. Si enim anima non esset tota in singulis membris sui corporis, non sentiret tota in singulis membris sui corporis. Respectu vero naturae incorporeae quae summe incommutabilis ubique est, corporea est anima, quoniam tale aliquid non est ipsa: nec tamen per loci spatium ita sistitur, vel movetur, ut majori sui parte majorem locum occupet, et breviori brevior, minorque sit in parte quam in toto. Per omnes siquidem particulas corporis tota simul adest, nec minor in minoribus, nec in majoribus major. Sed alicubi intensius, alicubi remissius, et in omnibus tota et in singulis tota est. Sicut enim dens ubique est totus in toto mundo, et in omni creatura sua; sic anima ubique tota in toto corpore suo, tamquam in quodam mundo suo, intensius tamen in corde

et in cerebro, quemadmodum Deus praecipue dicitur esse in coelo. Invisibilis et incorporea est anima: si enim visibilis esset, corporea esset. Et si corporea esset, partibilis esset, et partes haberet, neque tota simul in uno loco esse potest. Nullum enim corpus aut simul tangi totum potest, aut simul tangere totum potest. Anima vero in quibuscumque suis motibus, vel actibus tota simul adest. Tota videt, et tota visorum meminit. Tota audit, et tota sonorum reminiscitur. Tota odorat, et tota odores recolit. Tota per linguam et palatum sapes sentit, et discernit. Tota tangit et dura et mollia..... Cum tota vult, tota est voluntas. Cum tota cogitat, tota est cogitatio. Cum tota diligit, tota est dilectio. (*De Spiritu et Anima*). » Trovo in questo passo tutti i progredimenti moderni e recenti della psicologia; e ponendo già il Santo Vescovo d'Ip-pona nella presenza dell'anima la vita del corpo (*anima praesentia sua corpus vivificat... In vita siquidem animae consistit vita corporis*. Op. cit.) preluse alla sentenza dell'Angelico che « l'anima è nel corpo come quella che contiene, non come quella che è contenuta »; tanto celebrata dal Rosmini e dal Gioberti, come profondissima e sapientissima. Dottrina intanto cui apparentemente, non in sostanza si riferisce questa del Miceli; la quale sì bene si accorda con quella dello Schelling, panteistica, che pone l'anima, in quanto non è l'infinito conoscere, una col corpo stesso; anzi è il corpo stesso, e a lei, in quanto che essa è finita si devono attribuire tutte le relazioni, le quali sono necessariamente attribuite al corpo: e non è ella che come la possibilità la cui attualità sarebbe espressa nel corpo (Bruno, p. 107-107): che è a dire, secondo il Miceli, molteplicità aspettabile de' termini della Forza, che in se è una, e semplice.

XX. Questa dottrina miceliana sul peccato, avendo la radice nel panteismo, è sottosopra rinnovata nelle moderne teo-riche de' razionalisti alemanni e francesi, e puoi raffrontarla,

a ragion d'esempio, con le sentenze del Lamennais e del dottor Baur, uno de' teologi della scuola hegeliana; i quali non veggono parimente la ragion del peccato che in questa *carenza e limiti* del Miceli, in questo *negativo* che è della creatura, quando il *positivo* è di Dio, anzi è l'essere divino medesimo; *volontà fisica*, benchè non morale, dell'uomo e di ogni essere intelligente e finito. Il Miceli tenta sostenere la imputabilità del peccato nell'elezione semplicemente di questa sua *minor conformità e partecipazione*, a petto di una *maggiore*; onde risulta la *carenza* volontariamente cercata che è il peccato: ma tutto questo starebbe bene senza la identificazione sostanziale di Dio e dell'anima, e la semplice esterna distinzione di cognizione *intrinseca* ed *estrinseca*, di volontà *fisica e morale*, sotto cui sempre sta l'Ente uno, vivo, unica *Ragion di agire*, e *Fonza infinita*; le cui azioni se con la cognizione *intrinseca* sono divine, se con l'*estrinseca* umane, relative, buone o cattive, secondo la maggiore o minor *carenza, conformità, o partecipazione* dell'Essere. Infatti, *togli i limiti*, pone il nostro filosofo, *della cognizione sotto cui opera la volontà dell'uomo peccando, ed avrai l'impossibilità del peccato; perocchè si affaccia la Sapienza divina che tutto scorge conforme nell'Onnipotenza, e perfettissimo.*

Ora il Lamennais non dice altro che « il male puramente negativo non è che un *ente minore*, o la privazione di uno sviluppo; e questo ente minore qual che ei sia, è ancora un bene, e bene infinito per la sua essenza..... Nell'individuo che ha scelto liberamente siffatta condizione (cioè dell'*ente minore*) evvi *peccato* o opposizione volontaria all'ordine, e per conseguenza all'Autore dell'ordine (1): » parole quasi *ad verbum* tolte di bocca al Miceli, con cui il Lamennais si accorda già prima nel far della creazione una *limitazione* divina, e nulla

(1) *Esquiss. d'une Philosoph.* t. II, c. 6, ed. cit.

più. Il qual limite onde la contropposizione tra il finito e l'infinito, è pure pel dott. Baur la ragione per cui l'uomo *soggiace al peccato*, e alla natura *decaduta*; cioè alla *limitazione* che porta *naturalmente* il suo essere (1). « Noi dobbiamo distinguere, ci dice il professore alemanno, nella natura umana una parte positiva ed una negativa; quanto è positivo è da Dio, quanto v'è in essa di negativo non può attribuirsi alla medesima attività divina, dovendo invece risguardarsi come la negazione ed il limite dell'attività creatrice di Dio rispetto all'uomo (p. 85). » Nulla di nuovo che non sia stato detto dianzi dal nostro Miceli: il quale intanto si lascia addietro assai e il francese e il tedesco, nella dottrina del peccato originale, che i due son costretti a negare, e in quella della redenzione, che per essi nè meno può aver luogo, esseodo il peccato natura della creatura, e non colpa, o meglio limitazione dello stesso Essere divino, che va progredendo, e così redimendo se medesimo.

XXI. Questa immanenza dell'anima nel merito o premio, e nel demerito e castigo, è la ragione dell'eternità delle pene o dell'Inferno secondo il dogma cattolico; tutt'altro delle moderne dottrine sull'Inferno quali oggi voglion darsi dalla scuola razionalista, e singolarmente dal Reynoud nel libro *Terre et Ciel*: « L'idée de Dieu et l'idée de l'enfer tel que se l'est imaginé le moyen âge sont deux idées contradictoires. Il répugne à Dieu que le mal s'éternise. Ni sa puissance, ni sa sagesse, ni sa bonté, ne se prêtent à ce que le mal soit admise à constituer dans l'univers, à l'opposé de l'empire du ciel, un empire fixe et absolu (Op. cit. p. 465. Paris 1864). » E altrove stabilendo per principio che scopo della pena sia la *réintégration du coupable*; e che la sua utilità morale stii in

(1) *Symbolic*. p. 85-86, cit. dal Moehler. Nuove Ricerche ec. in risp. al prof. Baur, nella *Simbolica*. Mil. 1833.

questo, cioè « d'exciter le coupable , à force d'aiguillons et d'amertumes, à revenir sur sur pas vers la voie du salut, et de tendre ainsi au rétablissement continuel de l'ordre dans l'univers; » è portato il Reynoud a conchiudere, che *nulle punition ne peut être infinie*, e però l'eternità delle pene sia una *injustifiable dualité* nell'ordine della creazione; quando all'opposto l'Inferno non può essere che una prova eziandio come è la vita presente, e pertanto le sue pene hanno una limitazione; restando sempre nelle anime la facoltà del pentimento, stante non cangiarsi per la morte la natura dell'anima, e Id-dio che durando la vita terrena dà all'uomo invischiato nel male « les moyens de se rhabiller et de rentrer en grâce, il serait inconséquent qu'il n'eût pas, à l'égard des autres, la même longanimité et la même patience » (p. 481). Il signor Reynoud ha tentato rimettere in mezzo la dottrina origeniana della *apocalastasi* o reintegrazione delle anime, posta come successiva, invece di essere finale secondo gli origeniani. Ma, il Gioberti risponde al Reynoud, che l'Inferno non è altro che il peccato immanente, e per nulla osta a Dio, essendo effetto di atto libero, « poichè nasce dalla libera pertinacia di coloro che ci sono costituiti. » Da ciò l'essere solo pena vindice e forse espiativa, ma non già purgativa; e il dolore dell'inferno non essere meritorio, perchè non più volontario e libero, nè pertanto l'Inferno poter diventare paradiso; ma essere sempre senza fine, tuttochè potendo essere espiativo le pene possano decrescere, restando sempre ferma l'esclusione de' reprobì dalla beatitudine o dal Paradiso, e una pena che non potrà mancare giammai. « La Filosofia penale del Cristianesimo, che è quella della sana ragione, consiste nell'immedesimare la pena col peccato. Il peccato castiga se stesso, e basta a tal castigo; ecco il fondamento della pena temporaria ed espiativa in questa vita e nell'altra, e della pena vindice ed eternale dell'Inferno. Il peccato è piacere ap-

parente e reale supplizio. Il peccato è piacere nel suo principio e come mimesi; è supplizio nel complimento e nello stato altramondano e metessico. Perciò la pena non è nulla di arbitrario, poichè non solo si collega apoditticamente col peccato, ma s'immedesima seco. L'eternità della pena è dunque affatto ragionevole. Il peccato è il male metafisico, il limite voluto liberamente quando l'uomo ha potestà di rimuoverlo. È l'adesione al sensibile, quando l'uomo ha il potere e quindi il debito di alzarsi all'intelligibile (v. GIOBERTI, *Filosofia della Rivelaz.* XXIII, § 5). Altrove abbiamo trattato di proposito questo argomento (1).

XXII. Questa della giustificazione è dottrina Cattolica, che il Miceli ha potuto bene maritare col suo sistema, meno la identificazione che qui non appare. E veramente lo sostiene l'autorità delle Scritture e de' Padri, in questo proposito, che la giustificazione è un che d'interiore, e non d'estrinseco secondo la professione de' protestanti, pe' quali non la fa lo *Spirito abitante* in noi, ma la imputazione solamente della giustizia del Cristo: cosa tutta fuori di noi, e che respigne di conseguenza la necessità della santità nella giustizia, o nella conversione. Ma il Concilio Tridentino fermò espressamente che la giustificazione *non est sola peccatum remissio, sed et sanctificatio et renovatio interioris hominis* (sess. VI, c. V); e che *per Spiritum Sanctum charitas Dei diffunditur in cordibus eorum qui justificantur, atque ipsis inhaeret* (loc. cit. c. VII). La quale insidenza dello Spirito Santo ne' giustificati è così volgare presso i teologi, e nella credenza cattolica, che ci dispensa di trattenerci a lungo in questo raffronto della dottrina miceliana col dogma cattolico.

XXIII. E questa pure è dottrina cattolica che nel culto

(1) V. *Sulla Filosof. della Rivelaz.* di V. Gioberti, Lett. p. 44 e seg. Pal. 1859.

de' Santi veneriamo Dio in essi, ed essi in Dio, come dice il Nostro, e già aveva dichiarato il Tridentino in quel c. III della Sess. XXII « Et quamvis in honorem et memoriam sanctorum nonnullas interdum Missas Ecclesia celebrare consueverit; non tamen illis sacrificium offerri docet, sed Deo soli, qui illos coronavit, unde nec sacerdos dicere solet, *offero tibi sacrificium Petre, vel Paule*, sed Deo de illorum victoriis gratias agens eorum patrocinia implorat, ut ipsi pro nobis intercedere dignentur in coelis, quorum memoriam facimus in terris. » Il qual lungo fa chiaramente scorgere quanto futile e sciocchissima sia la dottrina de' protestanti intorno al culto, all'invocazione, e all'intercessione de' Santi; o non mai dai primi settatori intesa, o non voluta maliziosamente intendere. Scambiarono il culto che la Chiesa cattolica dà ai Santi, con l'adorazione che è di Dio; e giunsero a vedere nell'invocazione e nella intercessione, la negazione della redenzione per G. Cristo, e fin dell'unità e onnipotenza divina (Beza, Epist. theol. n. 1). *Risum teneatis?* — « Questo culto, pone il Moehler nella Simbolica, sta all'adorazione, come i rapporti che possano passare vicendevolmente fra le creature stanno alla dipendenza che vincola ciascuna di queste al suo Creatore e Signore. I veri figli della Chiesa non riguardano che con amore e venerazione quelli che fra di loro furono da Dio più liberamente segnalati di grazie.... Se noi dobbiamo adorare G. Cristo, dobbiam pure venerare i Santi. L'aureola di gloria onde sono cinti, non è che un raggio di quella del Salvatore, ed una splendida prova della sua onnipotenza, che dalla polvere e dal peccato sa trarre degli spiriti sflogoreggianti di luce. Chi dunque onora i Santi glorifica Gesù Cristo, dalla cui virtù vennero essi generati e di cui attestano la vera divinità. Per questo la Chiesa ha cincondato le feste del Signore delle feste de' suoi Santi (L. I, c. VI, § LII). » E il Wiseman, già cattolico, rivolgendosi a' suoi antichi cor-

religionarii per farli intesi qual sia la sincera dottrina cattolica, a loro presentata sotto la nebbia de' pregiudizi e delle calunnie; « nessuno, dice su questo proposito, è cattolico illuminato e d'accordo con se medesimo se non sorride alla semplicità di coloro che riguardano come derogatorio alla maestà di Dio l'onore che noi rendiamo ai Santi. Nessuno può amare e onorar Maria, madre di Gesù, come noi l'onoriamo ed amiamo, senza sentire che quanto più si ama lei, tanto più si sente profondamente qual distanza la separi da colui che ella mise al mondo. Tutto il gran cumulo di obiezioni, di critiche, di pietà, di timore, che il protestante mette fuori riguardo al cattolico, si dilegua come nebbia appena l'anima si trova in questa comunione, il cui simbolo appresenta i tanti nemici a coloro che sono fuori del suo seno (1). » Alle obiezioni poi sull' antichità di questo culto nella Chiesa, riferisce i monumenti de' primi secoli; come sono le iscrizioni delle tombe de' martiri, che sono trovate, o ancora si leggono nelle catacombe di Roma; e i passi de' più antichi Padri dal sec. II in poi (2).

XXIV, Le attinenze della fede sono state toccate stupendamente dal Gioberti quasi in tutte le sue opere, dalla Teorica del Sovrannaturale alle postume stampate dal Massari; sì che a ragione dal Balbo fu sin da principio detto *uno dei filosofi principali della Cristianità* (3). La fede pone il Gioberti, « prima che dall' uomo a Dio salga, dee discendere da Dio all'uomo. Dio colla grazia muove l'uomo a sollevarsi colla

(1). V. *Quattro anni di esperienza della Relig. Cattol.* cc. p. 95. Mil. 1853.

(2) V. *Confer. sulle dott. e prat. della Chies. Catt. conf.* XIII. Mil. 1840.

(3) *Delle Speranze d' Italia. Occas. dello scritto*, p. 17, Fir. 1855.

« fede a Dio. E come la grazia è amor di Dio verso l'uomo, « così la fede è amor dell'uomo verso Dio. Perciò la fede, « come la grazia, si riducono dalla parte di Dio all'atto creativo, e dalla parte dell'uomo all'atto concreativo. L'atto « creativo produce creando l'anima in essa; 1° la cognizione « naturale (intelligenza, ragione); 2° la cognizione sovranaturale (fede intellettuale); 3° l'amore (fede operosa). Come « produttore la cognizione è Verbo; come operante l'amore « è Spirito (1) ». Ciò sono la Sapienza e la Carità del Miceli: e si vede bene come in questa cognizione sovranaturale è contenuta la naturale, siccome in suo compimento: e come però è *ferma e compiuta*, quando la naturale è *debole e imperfetta* attesa la distinta azione del Verbo, o della Sapienza miceliana. La fede a petto della scienza, è, per dirla col Gioberti, non « facoltà superiore, trascendente, oltrenaturale. Essa innalza l'intelletto umano a una potenza superiore, a un grado soprannaturale, infinito; come la carità « fa lo stesso riguardo alla volontà e all'effetto. Le virtù « teologali sono lo spirito *s*, innalzato all'infinito *x*, *s^x*. La « fede è la presenzialità del passato e del futuro. Riguardo « al passato è una memoria trascendente, un'oltramemoria. « Da ciò apparisce l'importanza dei fatti divini della religione, benchè passati, poichè la fede li fa presente e li rende « immanenti. Riguardo al futuro la fede realizza la lacuna « naturale del presentimento. Ci mette in relazione coll'ordine oltramondano e palingenesiaco (*sperandarum substantia rerum*). La fede in quanto *rappresenta* il passato e il futuro è la facoltà del continuo (2) Ci trasporta dal discreto

(1) v. *Della Riforma Cattolica*. ecc. CXXX.

(2) Questo pensiero sulla fede si ha in Clemente Alessandrino: « *Temporis enim parti praeteritae adest memoria; ei autem, quae futura est, Spes. Credimus enim fuisse praeterita,*

« nel continuo, e ci fa vedere le cose nella loro immanenza.
 « Ora il continuo è l'infinito. Dunque la fede è la visione
 « dell'infinito in ordine al tempo. Essa è del pari la visione
 « dell'infinito in ordine allo spazio... Ci rende presenti la Pa-
 « lestina, il Calvario, il giudizio, ecc. Ci fa partecipare al
 « continuo dell'immenso come a quello dell'eterno. Ma la fede
 « va ancor più alto del continuo cronotopico. Poggia al so-
 « vrintelligibile, all'essenza che è l'infinito *undequaque*, l'inf-
 « nito infinito. La religione è perciò il calcolo infinitesimale
 « della filosofia; la fede è la matematica sublime che ce lo
 « rileva (1) ».

Non credo si avrebbe potuto avere miglior commento alla sentenza del Miceli: nè più largamente si può considerare la fede rispetto alla filosofia, che in questi accenni del torinese, da noi voluti notare perchè su queste attinenze si fermi un poco la mente del lettore, se pur non sia avvezzo a penetrare oltre la faccia o la corteccia delle cose.

XXV. Si sa bene come Clemente Alessandrino ponesse una graduazione che distinse in *pistis* e *gnosis*; l'una del semplice *fedele*, l'altra del *vero gnostico*, al quale però la fede è tanto necessaria, quanto a chi vive in questo mondo la respirazione, non potendosi senz'essa conseguire la *gnosi* (2). Nè a questa

« et fore ea quae futura sunt ». *Stromat.* L. II, c. XII, *de fide dupl.* E in questo stesso capo è detta la profezia *praecognitio*, come dallo stesso Gioberti in più luoghi. ved. *Filosof. della Rivelaz.* XV.

(1) *Della Riforma Catt.* LXV.

(2) «... fides sit magis elementaris, nec minus homini gnostico necessaria, quam ei, qui in hoc mundo vivit, ad vivendum respiratio. Ut autem absque quatuor elementis non possumus vivere; ita nec absque fide possumus assequi cognitionem. Haec est ergo basis veritatis » *Stromat.* L. II, c. 6.

poi dà altro principio che non sia quello stesso della *pistis*, che è *divinum aliquid* (Strom. II, c. 6), *virtus Dei, Dei potentia, cum sit vis veritatis* (eod. L. II, c. 14), e simili. E giova riferire il luogo ove si ha questa gradazione e distinzione tra la *fides* (*pistis*) e la *cognitio* (*gnosis*); dopo aver posta la *fede* sopra la *scienza*, e la *conjettura*, stando nell'ubbidire, che è *credere*, al Logo senza *repuqnanza*; e con la *fede* indi aver connessa per una certa divina consecuzione la *cognizione* o *gnosi* (1), che è *scientifica demonstratio eorum quae traduntur in vera philosophia*, cioè, in essa fede. Dimostrazione che è *scienza* diversamente da quella che è *opinione*; stantechè: « Si enim quae assumuntur ad id probandum quod quaeritur, vera sumuntur, ut quae sunt divina et prophetica, clarum est utique; quod quae etiam ex eis infertur conclusio, vera inferretur, et recte nobis demonstratio fuerit cognitio (καὶ εἴη ἂν ὁρθῶς ἡμῖν ἀπόδειξις ἢ γνῶσις).... Fide ergo consistit gnosticus: qui se autem existimat sapientem, ea, quae sunt veritatis, non attingit, infirmis et instabilibus affectibus abreptus (2). Il luogo adunque è questo, del principio del c. 1 del L. V degli Stromati, « sunt enim qui ita distinguant, ut fidem quidem nostram esse de Filio, cognitionem autem esse de Spiritu dicant. Non animadverterunt autem, quod vere quidem credere oportet Filio, et quod Filius, et quod venerit, et quo modo, et propter quid, et de passione: nosse autem necesse est quis sit Filius Dei (3). Iam vero neque est cognitio (γνῶσις) sine fide, neque fides (πίστις) sine cognitione. Sed neque Pater est sine Filio, simul enim cum eo, quod est Pater, est Filii Pater. Filius autem verus est de

(1) *Stromat.* II, c. 4.

(2) *Id. eod.* c. XI.

(3) Parla dei falsi Gnostici, setta di quel tempo, e da tutti saputa.

Patre magister : et ut credat quis Filio, oportet nosse Patrem ad quem refertur etiam Filius. Et rursus, ut Patrem praecognoscamus oportet credere Filio, quoniam eum docet Dei Filius. Ex fide enim ad cognitionem per Filium Pater. Cognitio autem Filii et Patris, quae est ex gnostica regula, ea quidem quae vere sit regula cognitionis, est conceptio et comprehensio veritatis per veritatem (1). Nos ergo sumus fideles in eo, quod non creditur, et Gnostici in eo quod non cognoscitur : hoc est, Gnostici in eo, quod ignoratur ab omnibus et non creditur, tamen a paucis creditur et cognoscitur. Gnostici vero, non oratione opera describentes, sed ipsa contemplatione. Beatus qui dicit in aures audientium. Fides autem sunt aures animae. Hanc autem fidem tacite innuit Dominus; dicens, Qui habet aures audiendi, audiat : ut scilicet cum crediderit, intelligat ea quae dicit, ut dicit.... Verus autem nobis testis est Apostolus dicens : « Desidero enim videre vos, ut aliquod vobis donum impertiar spiritale ut vos confirmemini. Hoc autem est, ut simul consolationem in vobis accipiam per eam, quae est inter vos invicem, fidem, vestram et meam. Et rursus paulo inferius subjungit : Justitia autem Dei in ipso revelatur ex fide in fidem. Videtur ergo Apostolus duplicem fidem anuuntiare, vel potius unam, quae augmentum suscipit et perfectionem. Nam communis quidem fides alteri subjicitur tanquam fundamentum. Iis quidem certe qui cupiebant curari, ut qui fideliter moverentur, dicebat : Fides tua te salvum fecit. Quae autem esinie supraedificancur, fidei consummatur, et rursus perficitur per eam, quae accedit ex doctrina et ratione peragendi mandata. Hujusmodi erant Apostoli de quibus dictum est : fidem montes transmove- re, et arbores transplantare. Unde cum sensissent magnitudi-

(1) Accenna al c. XIV, di S. Giovanni, v. 6. *Ego sum via, veritas, et vita*; c segg.

nem potestatis, rogabant ut *adderetur eis fides*, quae ut *gratum sinapis* morderet utiliter animam, et in ipsa adeo cresceret, ut in ipsa requiescerent de rebus sublimibus rationes ».

Alla qual progressione l'Alessandrino ragguaglia l'elevazione del patriarca Ur da *Abram* in *Abraam*, da contemplatore di *sublime* filosofia in sapiente, ed *eletto* o *inspirato* (1); e accosta ad essa il senso della purgazione per *ecpirosi*, di Eraclito e degli Stoici. Il Gioberti osserva che « l'opposizione stabilita da Clemente fra la fede e la conoscenza (gnosi), è quella che corre tra le mimesi e la metessi. La fede è una gnosi iniziale, potenziale; la gnosi è una fede compiuta, attuata. La fede è verso la scienza quel che è l'intuito verso la riflessione. La fede sendo confusa, potenziale, implicata, sentimentale, è un senso, un sensibile; dà le forme del sentimento verso la scienza che risponde all'intelligibile. La fede è richiesta in tutti, la gnosi è di pochi in questa vita (2) ». Ora, sottosopra il Miceli rasenta la dottrina dello Alessandrino in questi *più gradi* che sono nella grazia *sotto il rispetto massimamente della cognizione, onde è conosciuto il più o men conforme, e si dà la perfezione o imperfezione degli atti*: e da ciò questo confondere che fa il monrealese della fede con la grazia anche efficace, e col *lume che mostra le cose quali sono in se stesse*, sì che n'esce l'azione perfetta, in cui è la *giustizia e la compiacenza*, o sia lo *Spirito Santo*.

XXVI. « La teoria della relazione spiega il peccato originale. Imperocchè la grande difficoltà che milita contro questo si è come (rimossa la preesistenza delle anime, che intesa come saria d'uopo di una preesistenza perfetta e personale è

(1) « Exponitur enim *pater electus, sonitus. Verbum enim voce prolatum sonat* » L. cit.

(2) *Della Riforma cattol. ecc.* § CL.

troppo aliena dalla analogia della natura) ciascun di noi possa partecipare ad una caduta che avvenne prima che fossimo. Ma, posto che la relazione sia non cosa astratta e mentale, ma cosa concreta, reale e sostanziale, la difficoltà svanisce, non potendosi diniegare una relazione intima tra il ceppo del genere umano e tutti i suoi rami, qualunque sia l'intervallo di tempo o di luogo che li divide.

“ § 2. Il peccato originale non è altro che la degenerescenza della stirpe umana, nata da un difetto dialettico. L'uomo può degenerare, come le piante, i bruti, ogni cosa finita. La degenerazione nasce generalmente dal non rispondere la materia all'intenzione dell'artista. Nell'uomo poi è effetto dell'arbitrio finito. La formazione delle stirpi degeneri, la gialla, l'americana, la malaia, la finnica, e l'etiopia, ci dà cinque esempi di una degenerescenza che andò crescendo per gradi, sia che nel negro giunse al suo colmo. Ora, il peccato originale è per l'anima ciò che la degenerazione fisiologica è pei corpi (*Filosof. della Rivelazione*. XVI, p. 267-68. Tor. 1856) ».

XXVII. S. Tommaso distingue per questa ragione doppia pena, cioè pena così detta di senso, o affettiva, e pena di danno che vale privazione o carenza della divina visione. Ai morti nel solo peccato originale non tocca punizione di pena di senso, ma di danno, a ragione della privazione della grazia, e per sola sottrazione di godimento, cui l'uomo fu indirizzato nello stato di prima giustizia. E a questo capo della dottrina cattolica intende riferirsi il nostro con chiamar *negativa* la pena dei morti senza peccato attuale, ma nel solo originale come gl'infanti non battezzati.

XXVIII. Questa pena, che è detta *Inferno*, per peccato attuale e per non partecipazione volontaria della *Carità*, è proprio la pena di *senso*, oltre quella di *danno* che non potrebbe mancare, e da teologi è anche detta pena *positiva*. Così s. Tommaso: « *Ostensum est autem apud omnes quod*

homo per opera virtutum, in quibus praecipuum est intentio finis debiti, consequitur suum ultimum finem, qui est faelicitas. Si ergo aliquis contra virtutem agat, ab intentione ultimi finis aversus, conveniens est quod ultimo fine privetur. Hinc est quod dicitur: *Discedite a me, omnes qui operamini iniquitatem.*

“ Oportet autem hanc poenam, qua quis privatur ultimo fine, esse interminabilem. . . . Est autem in natura animae et angeli ordo ad ultimum finem, qui est Deus. Si ergo ab hoc ordine decadat per aliquam poenam, in perpetuum talis poena manebit. . . . Eadem justitiae ratione poena peccatis redditur et bonis actibus proemium. Proemium autem virtutis est beatitudo, quae quidem est aeterno, ut supra ostensum est. Ergo et poena qua quis a beatitudine escluditur, debet esse aeterna (Contr. Gent. L. III, c. CXLIV) ». “ Praeterea, sicut recte agentibus debentur bona, ita perverse agentibus debentur mala. Sed illi qui recte agunt in fine ab eis intento percipiunt perfectionem et gaudium. E contrario ergo debetur haec poena peccantibus ut ex his in quibus sibi finem constituunt afflictionem. Hinc est quod divina Scriptura peccatoribus comminatur, non solum exclusionem a gloria, sed etiam afflictionem ex aliis rebus; dicitur enim: *descendite a me maledicti, in ignem aeternum, qui paratus est diabolo et angelis ejus: Pluet super peccatores laqueos; ignis et sulphur, et spiritus pracellorum: pars calicis eorum.* Per hoc autem escluditur opinio Algazelis qui posuit quod peccatoribus haec sola paena reddetur quod affligentur pro amissione ultimi finis (*Op. cit. cod. c. CXLVI*)». Per lo *Spiritismo* dei nostri giorni l'eternità delle pene non sarebbe assolutamente, ma *relativamente*, a seconda la *persistance dans le mal*: ma presto o tardi nelle prove della *nouvelle incarnation* questa persistenza vien meno; e così vien meno eziandio l'inferno. Non ci sono spiriti, che non potranno ritornare al bene; e se non ritor-

nano è lor colpa; sì che « l'Esprit pervers porte son enfer aver lui ». v. ALLAN KARDEC *Qu'est-ce que le Spiritisme*, ecc. p. 121. Paris. 1862.

XXIX. Ricordi il lettore la distinzione della *Carità* dalla *Sapienza* come è posta dal nostro, acciò non sia pigliata questa pace tra teologi e filosofi nel senso del moderno razionalismo, e come fu intesa da Giorgio Hegel, e noi abbiamo altrove avvertito (1). Sarebbe questa la *scienza ideale*; non la risoluzione o confusione della fede nel *sapere assoluto*, che lo Hegel intese a darci nella sua Filosofia dello Spirito, scrivendo della filosofia: « Questa scienza è l'identità dell'arte e della religione, in quanto che la guisa d'intuizione della prima, esterna secondo la forma, col suo subbiettivo produrre e spezzare il contenuto sostanziale in molte indipendenti figure, si ricomprende nella totalità della seconda; la cui reciproca divergenza svolgentesi nel concetto, e nella mediazione dello svolto, non solo si ricomprende in un intiero, ma si unifica anche nella semplice spirituale intuizione, ed in conseguenza si eleva a conscio pensiero. Tal sapere è dunque la pensante riconosciuta nozione dell'arte e della religione, in cui il diverso nel contenuto è riconosciuto come necessario, e questo necessario come libero.

« Laonde la Filosofia si determina come una ricognizione della necessità del contenuto del concetto assoluto al par che della necessità delle due forme; di quella della immediata intenzione e della sua poesia col presupposto concetto dell'obiettiva esterna rivelazione da una parte, e dall'altra parte prima del subbiettivo andare in se, poi del subbiettivo muoversi da se, ed infine dell'identificazione della fede col presupposto. Tal ricognizione per ciò è il riconoscimento di sifatto contenuto e della sua forma; è la liberazione dell'uni-

(1) v. *Principj di Filosofia Prima*. v. 1. Prelez. III.

lateralità delle forme, l'elevamento delle stesse a forma assoluta che si determina a contenuto e rimane identica con lui ond'è la ricognizione della necessità che è in sè e per sè. Tal movimento, che è filosofia, trovasi compiuto, perchè infine essa afferra la sua propria nozione; val dire riflette sul suo sapere (*Filosof. dello Spirito*, Sez. III, § 196-97, p. 384. Nap. 1863) ».

Questa dell' Hegel è la gnosi panteistica alessandrina: la concordia della fede e della scienza nella Trinità secondo il nostro, sarebbe tutt'altro; quantunque pel principio fondamentale del sistema dovrebbe andare alle stesse conseguenze.

XXX. Vedi nello *Specimen Scientificum* la Propos. LXXIX: e questa definizione è tutt'altra della spinoziana: *Per Deum intelligo ens absolute infinitum, hoc est, substantiam constantem infinitis attributis, quorum unumquodque aeternam et infinitam essentiam exprimit* (*Ethic. P. Prim. def. VI*). La quale si riscontra con queste due proposizioni della P. II dell'Etica « I. *Cogitatio attributum Dei est, sive Deus est res cogitans.* II. *Extensio attributum Dei est, sive Deus est res extensa.* Nè è da dimenticare la definizione 1^a di essa P. II dell'Etica: *Per corpus intelligo modum, qui Dei essentiam, quatenus ut res extensa consideratur, certo et determinato modo exprimit.* Il che è altro panteismo, come più volte si è detto, di questo miceliano.

XXXI. « *Licet in praesente terminis enunciatur absolutis, ut prope absolutam videatur statuere veritatem; tamen ne ab exordio definitionem terminos innovare aut immutare videar, eam prout vulgo effertur, proponere optimum esse duxi; praesertim quia omnes hujus principii patroni si terminis enunciaverint absolutis, ut primum tamen veritatis subjective principium agnoverunt, non objective: scilicet, sensus hujus propositionis est: impossibile intellectui videri idem simul esse et non esse: unde aequivocatio hujus propositionis abigitur* (*Prop. IV, nota, p. 4, 5 ms. n. 1*). »

Così il Miceli s'aprirebbe la via all'unità dell' Essere Infinito sotto la varietà de' modi finiti : e non meno s'affaticò l'Hegel ad oppugnare l'obbiettività di questo principio nel § LXXXVIII, n. 1, 2, 3, 4 della sua Logica, ove intese a sostenere che « la verità dell' Essere come quella del Niente è l'identità di entrambi: » o, che l'Essere ed il Niente sono la stessa cosa.

XXXII. Si riferisce qua il Nostro alla ragione subbiettiva o intellettuale, o nozione che chiama della cosa : ma non inclina a tenerla come altra della ragione obbiettiva. Anzi, ci dice chiaramente : « *Cognitio enim tunc vera, et quae Philosopho convenit, solidatem sibi vindicat cum objecto reali ininitur, idemque exprimit; secus phantasiae partus dicenda est, potius quam perutilem et ad mores componendos necessarium intellectivae facultatis exercitium. Igitur sicut unum re est principium essendi, ex quo caetera sunt; ita unum debet esse cognoscendi principium, reales illius proprietates persequens, et omnia ex illo deducens. Haec est Philosophia illa, quam optini ingenii viri semper optarunt, et adhuc in votis extat* (Prop. IV, *nota*, p. 9, 10, ms. n. 4). Lo Spinoza aveva detto : *Ordo et connexio idearum idem est ac ordo et connexio rerum* (Eth. II, prop. VII); ma non è proprio questa dottrina del Miceli; come altra è quella della dignità del Vico : *l'ordine delle idee deve procedere secondo l'ordine delle cose*. Vedi nei *Principii di Filosofia Prima*, vol. I, Prel. II, e vol. II, *Ontolog. Lez. II*.

XXXIII. È questo il senso della Propos. X dello *Specimen Scientificum* : la quale nel ms. n. 1 del *Catal.* leggesi invece così : *Repugnat dari rem sine ratione sufficiente intrinseca*, come è proprio la prima proposizione della dimostrazione che segue nella nostra stampa, e in esso ms. eziandio. Il Miceli stesso s'avvedeva in qualche modo che poca ragione poteva trovare a sostenere questo suo principio fondamentale ; nel quale c'è confusione tra ragione sufficiente estrinseca ed in-

trinseca, e sufficiente ed efficiente nello stesso tempo; ma concedutoglielo è inevitabile il panteismo. In nota pertanto a questa Propos. si legge: « Quod si opponas propositioni huic experientiam adversari, quae quotidie nos monet rem unam esse rationem sufficientem alterius rei ab ipsa sejunctam et realiter distinctam; protinus reponam distinctam omnibus experientia videri: sed si bene aciem intendas, non experientia haec, sed vulgaris opinio est. Primum omnium, cui unquam hominum rerum substantia pernotescit?... Unde qui dicit experientiam docere arboris rationem esse distinctam fructus, etc, loquitur de substantia arboris et fructus, quam non videt?... Adde si una substantia alterius a se distinctae esset ratio sufficiens, illam, cujus est ratio, de novo produceret, contra communem Philosophorum sensum, qui scolasticorum exceptis aliquibus, nullam asserunt in mundo substantiam de integro generari. » E tutta questa è la ragione intimissima su cui il Miceli levò il suo sistema. È assai chiara la parentela di questa sua ragione *sufficiente intrinseca*, oggettiva e subbiettiva, con la definizione spinoziana: *Per substantiam intelligo id quod in se est et per se concipitur, cujus conceptus non indiget conceptu alterius rei, a quo formari debeat* (Ethic. Pars. I, def. III).

XXXIV. Qui il Miceli senz'avvedersene dà un calcio al principio di causalità, e confonde così il fondamento del suo sistema da non poter più uscire dal panteismo, cui lo trascina, si vede bene, il prender la sostanza così come è lì nella definizione dello Spinoza: « per *Substantiam* intelligo id quod in se est et per se concipitur; hoc est id, cujus conceptus non indiget conceptu alterius rei, a quo formari debeat. (Ethic. Pars. I, Definit. III) » Posta la quale, è tutto logico questo ragionamento del mourealese che non ammette altra sostanza che quella che s'abbia intrinseca la sua ragione sufficiente; la quale non può esser che una, e semplice, e infinita, eter-

na, circondata nella sua vita di fenomeni e modi transeunti, e nulla più. Ma, il principio di causalità inteso nel suo schietto senso e come si ha in fondo del giudizio comune, conduce a una causa che produce l'effetto suo assolutamente, nè pigliandolo da se (ciò che sarebbe sua imperfezione): il che vuol dire per creazione. Nella quale hanno l'essere sostanze effettive, e dipendenti nell'esistenza dalla Causa loro, che le pone con l'atto di sua virtù onnipotente, per cui è appunto causa assoluta e prima, non relativa e secondaria. Scambia il Miceli la produzione di una causa prima e assoluta, con quelle di cause seconde e limitate; e da ciò la sua sentenza che nel mondo nulla si genera *de integro*; sentenza che applica all'ordine metafisico quel che avviene nel fisico e materiale. La sostanza pel nostro autore è semplice; e ciò sta bene: ma donde mai il persuadersi che non si possan dare sostanze semplici finite; stante la finitudine importar termini e i termini composizione e molteplicità? La finitudine importa deficienza di essere, non composizione di parte; e nulla più attesta che la sostanza finita non è l'essere assoluto, anzi è dipendente da esso, che la sostiene nella sua virtù creatrice, ragione per lei sufficiente, o causale metafisica, ed estrinseca secondo il linguaggio miceliano. In somma, senza la ragione sufficiente estrinseca cade giù il principio di causalità che da' fenomeni porta la ragione alla produzione di sostanze vere ed effettive: e tolto via il principio di causalità manca in noi uno de' fondamenti che sostengono ogni discorso umano.

XXXV. Questa dottrina sulle qualità degli obbietti o accidenti loro, come semplice subbietto di nostra conoscenza sensitiva, è stata modernamente sostenuta dal Muller, e fra noi dal prof. Romano (1); in opposto alla scuola del Reid e dello Stewart, pe' quali noi apprendiamo la cosa in se stessa, e

(1) V. *Elementi di Filosofia*, t. 1, Pal. 1833, p. 41 e seg.

non per l'intermezzo di immagini, o qualità qualsiansi. Il Romano chiaramente dice che *noi non sentiamo i corpi esterni, ma le qualità da essi eccitate ne' nostri organi*. Pasquale Galluppi diceva della sensazione che essa sia di natura *oggettiva*, ovvero che l'*oggettività* è essenziale ad ogni sensazione: ma abbiamo altrove avvertito come il Galluppi confondeva la semplice sensazione che è modificazione della nostra capacità di sentire, avvertita dal principio sensiente, con la percezione che tanto bene distinse la scuola Scozzese fermando l'obbiettività in questa, la vera subbiettività nella sensazione. La percezione nella passione del senso scorge la causa, ovvero nella modificazione del subbietto sensiente l'obbietto che pone la modificazione e si fa per se direttamente affermare. (V. *Principii di Filosofia Prima*, v. 2, p. 395-96).

XXXVI. In forza del principio di contraddizione il Miceli vuol sostenere che non ci possa essere cosa senza ragione sufficiente intrinseca; riscontrando questo primo principio con l'altro d'identità, ciò che è, è. Ma, l'*essere* e i *costitutivi* della cosa, come li chiama, perchè hanno ad essere assoluti, a se, indipendenti; in modo che se tali non fossero *ne verrebbe che la cosa istessa fosse e non fosse, sarebbe ipoteticamente e non sarebbe, non avendo l'essenza o il come dell'essere suo, che è lo stesso?* Io non so vedere questa conseguenza, se non nell'essersi confitta in mente del Miceli quella total definizione spinoziana della sostanza per la quale se c'ha un essere non può darsi che *a se*, e però non altro che questo *Ente, reale, vivo*, perpetuamente agente ne' termini estrinseci, che in lui hanno l'unica sostanza, secondo il nostro filosofo. Ma, è argomento che anzi rovina il panteismo, questo che il Miceli volle pigliare dal principio di contraddizione, come *unico principio* di scienza; quando insegna che i *termini* appunto che sono *limiti* sono nell'Ente vivo che è infinita sostanza e illimitata, e quali *accidenti* (che tali sono

i termini dell'azione), non è ancor certo se sieno un che di positivo, diverso da essa sostanza, anzi molti filosofi il negarono, e han pensato la sua essenza starsi nella limitazione, nè già essere altra cosa che la sostanza medesima. Il che vuol dire non potere stare nella sostanza unica questi cotali termini, importando che la cosa stessa sarebbe e non sarebbe nello stesso tempo, e opponendosi sostanzialmente il limitato e l'illimitato, l'accidentale e l'assoluto, il negativo e il positivo. Onde, va tutto a terra il sistema, col principio medesimo su cui volle il Miceli fondarlo.

XXXVII. Fu questa sentenza della scuola Eleatica, come puoi ben vedere nel Ritter. Il negar qui che alcuna essa possa esser prodotta sostanzialmente, ovvero creata dal nulla, come si dice, è poi una conseguenza logica del sistema. Se non c'ha che un solo *Ente reale*, infinito, eterno, il qual solo sia vero ente, non possono stare con lui, o esser fatti da lui enti pure *reali e veri*; che importerebbero pel Miceli, aver con loro ragione sufficiente intrinseca, e però essere assoluti, indipendenti, eterni. Se non che, tolta al suo Ente la virtù creatrice ovvero effettrice di veri esseri, il Miceli nega a questo suo Ente la vera efficienza, per cui sarebbe causa, e causa assoluta; e negandogli tutto questo va via il concetto di Ente assoluto, infinito, onnipotente, qual dovrà essere la sostanza prima, o l'Ente Primo. Il Mamiani nel suo dialogo *Lo Spedaliere ovvero dell'Ontologia* (e nella Nota dell'Ontologia e del Metodo) pone questi aforismi, pe' quali ben si vede come il panteismo è negativo dell'assoluto o Infinito stesso che propone.

§ 6.

« L'infinito, dice, è infinitamente pieno e perfetto, dacchè ogni sottrazione o di attributi o di grado rompe ed annienta l'infinità.

7.

« In questa pienezza infinita dell'essere accogliesi altresì il sommo e pieno vero, perchè vi s'accoglie la prima e somma realtà; ed eziandio perchè il falso è nulla obbiettivamente e ogni contraddizione al vero che fanno gli esseri razionali è per fiacchezza e impotenza.

8.

« Ancora vi s'accoglie il bene assoluto; conciossiachè alla contenenza suprema d'ogni positiva entità non può negarsi l'attributo più sostanziale dell'ente che è il bene; e questo poi non altrimenti può dimorare nell'infinito che in modo del pari perfetto e infinito.

9.

« Adunque ogni cosa o fa parte dell'efficienza assoluta o procede da lei per atto causale. E però quello che principia ad esistere o fa parte di essa efficienza od avviene per atto causale di lei.

10.

« Ma far parte non può, perchè il finito e l'infinito, l'efficiente e il deficiente ripugna che coincidano in una essenza medesima; e quello che principia riesce finito nella durazione almeno del proprio essere. Dire che i finiti risolvonsi in una apparenza e in un modo di concepire intellettuale, nè al vero si appone nè giova a poterli introdurre nell'infinito. Imperciocchè in Dio nulla cosa è fenomenica e nulla è vaniente.

11.

« Emanare dalla sostanza infinita nemmeno possono; avve-

gnachè nella sostanza infinita non ha luogo aumento o decremento, dilatazione o rimutazione d'alcuna forma. Ora, le cose emanate o esistevano prima nella sostanza infinita ed emanando non più vi esistono, e però la scemano e la rimutano; ovvero sono di lei una sostanziale espansione ed ampliamente, e però l'aumentano e si del pari la rimutano. Negato l'uno e l'altro di tali supposti, non serba il vocabolo emanazione alcun senso letterale e proprio, e l'identità di sostanza tra l'infinito e il finito seguita a voler dire l'unità essenziale e perfetta de' due termini contrapposti e non iscampa in guisa veruna dalla contraddizione.

12.

« Rimane che i finiti esistano sostanzialmente divisi dall'infinito. E dico sostanzialmente a rispetto d'ambedue i termini. Imperocchè i finiti non sono menî fenomeni, ma vere ed effettive sostanze. E per fermo, la finità è general condizione che bisogna che giaccia in qualche subbietto determinato; e non potendo nell'infinito, dee giacere in un subbietto da quello distinto; perchè ogni essere quale si voglia esiste in sè ed in altro. Ma tutto ciò che principia non potendo sussistere nell'infinita efficienza, come parte e modo di sua sostanza, che sarebbe esistere in altro, esiste pertanto in se, quantunque non per se, ma per altro. Adunque tutto ciò che principia o è finita sostanza o in una finita sostanza apparisce.

13.

« Ricavasi da tutto ciò che delle tre forme possibili a immaginare intorno alla produzione degli enti finiti, le due prime, vale a dire, dell'unità loro sostanziale con l'assoluto e della sostanziale emanazione da esso, son trovate manifestamente assurde. Sola e vera impertanto rimane l'ultima che è della

creazione sostanziale del nulla; concetto pieno di mistero e d'incomprensibilità, ma non implicante tuttavia veruna contraddizione. » (v. *Dialoghi di Scienza Prima*, p. 289-290. Parigi 1846).

XXXVIII. Si potrebbero qua riferire a riscontro le *primatà* dell'essere così dette dal Campanella, e da noi portate altrove: e si potrebbe fare riscontro di questo passo del nostro con la dottrina eleatica e oggi hegeliana dell'identità tra essere ed il conoscere, di cui si è a lungo parlato ne' *Principii di Filosofia Prima* (v. 2, *Ontolog.* Lez. I-II-XI). Solamente ci basta il ricordare il detto di Spinoza: « Ad naturam substantiae pertinet existere (*Propos. VII. Ethic. Pars. 1*): ipsius essentia involvit necessario existentiam, sive ad ejus naturam pertinet existere (*demonstr.*). »

XXXIX. Questo composto sperimentale del Miceli, sarebbe l'obbietto, la creduta realtà, posta dal soggetto, o dall' Io, secondo i tedeschi identico all'assoluto, come è nel sistema del Fichte e dello Schelling. E si avverta qui che il Monrealese va diritto all'idealismo, se pigli l'aggiunto di *sperimentale* in quel senso proprio che porta il suo sistema, rispetto alla natura dell'anima umana, la quale non è che un'azione dell'Ente la quale abbia cognizione sperimentale, cioè dell'estrinseco dell'Onnipotenza, o meglio di queste *moltiplici e varie azioni fluenti solamente dall'una e vera sostanza*. Il Fichte fu spinto a far porre dal suo *Io* il *non io*, dal *noumeno* o dalla incognita di Kant, pel quale fu creduta realmente inconoscibile la realtà delle cose. Si che, con Fichte il soggetto conoscente e il conosciuto si identificarono; e l'essere e il conoscere non furono con Schelling che due modi dell'identità assoluta, per la quale la cognizione è insieme la stessa realtà conosciuta. Questo idealismo trascendentale, da cui non sfuggirono nè il Bouterweck, nè il Bardilli, i quali volevano opporre a Schelling che altro doveva essere l'*idea*, altro l'*essere* stesso; fu

compito nella Logica dell' Hegel , e in quella famosa tricotomia ideale , che in fine si risolve nel nulla , con cui questo filosofo schiettamente identifica il primo stato dell'Essere, chiamandolo o *Ente nulla*, o *Divenire*, come si voglia. Veramente, nel rigor logico de' sistemi l'idealismo corre al panteismo, e questo al primo; e siffatto naturale procedimento tutto è racchiuso nel principio della moderna filosofia tedesca che l'essere e conoscere siano identica cosa.

XL. Platone , S. Agostino , il Vico e il Gioberti sono col nostro, che a Dio solo convenga questo nome di *Ente* ; *ων, ens*, come dice S. Agostino; quando le altre cose sono per partecipazione dell'essere (*quia participant esse*) giusta S. Tommaso. Ma questa dottrina non porta affatto l'unità dell'Essere come è creduto dal Miceli, non bene interpretando il versetto di S. Giovanni, nel quale si discorre come le cose erano sì vita in Dio, ma in stato ideale, ovvero nè loro archetipi, non in stato reale di esseri finiti e contingenti. S. Tommaso così insegnava sul proposito : « Quidquid est in Deo ut intellectum, est ipsum vivere, vel vita ejus. Unde cum omnia, quae facta sunt a Deo, sint in ipso ut intellecta, sequitur quod omnia in ipso sunt ipsa vita divina (*Summ. tot. Theol. P. I, Q. XVIII art. IV.*) » Qui pure sembra che il Miceli facendo *fluire* la cognizione delle cose da quella di Dio, tenga dalla parte di que' filosofi che insegnano la *visione ideale* (v. *Principii di Filosofia Prima*, v. 2, Teolog. Lez. III): nè altro sarebbe questa dottrina che un corollario del principio dell'unica Forza agente, di cui le anime non sono che modi di sua cognizione estrinseca. Pel Miceli Iddio è veramente il *luogo degli spiriti*, come diceva, benchè non panteisticamente, il Mallebranche.

XLI. « Quemadmodum propositio tunc vera est, cum naturae rei congruit, neque illi plane assentimur, nisi talem, intimo animi judicio spectaverimus; ita tunc series propositionum rite fluet, et ad methodi legem, cum sequetur, et re-

feret intimam rerum seriem, nec ab ipso naturae ordinem recedet. Meum itaque est in hac Juris Naturae tractatione propositum, atque consilium, quae secreto naturae loquitur, et quae docet in intimis unumquemque nostrum, educere in propositiones certas, et eo illas ordine proponere exterius, quo natura intus officia disposuit, quorum interpretes et testes est propositio exterior. Ita faciliior et firma erit tractatio Juris Naturalis (v. *Praefatio*, p. 6). »

XLII. « § 3. Voluntas est ipsum Principium liberum, quod praevia cognitione actiones suas exserit.

« Duae in anima sunt facultates, ut docet Psychologia; Principium agens, et Cognitio..... Cognitio est ea animae facultas per quam res ipsi obijciuntur; quae in plures quoque dividitur facultates, sensum, attentionem, memoriam etc. a diversis objectis, et diversa obijciendi ratione. Principium agens sine cognitione liberum est, sed non est voluntas: ad voluntatem requiritur, ut actio sit prius cognita, non satis est sit libera, juxta vulgare effatum: *nil volitum, nisi praecognitum*. Libertas cum cognitione appellatur Voluntas Moralis; Libertas sine cognitione appellatur Voluntas Physica, quam etiam aliqui spontaneitatem dicunt, diversam ab ea, quae cum necessitate conjungitur, ut in plantis. Voluntas moveatur necesse est, sive potius ducatur ab objecto, quia cognitionem habet: libertas non item, quia stat sine cognitione, nec ab ea pendet. Ut bene agamus vel male, libertati comes esse debet cognitio, et cum ea boni vel mali perceptio: nam sine cognitione nec bonum esse potest, nec malum; quamvis sine cognitione datur actio libera (*Instit. Juris Natur.* prolegom. p. II, not. 1). »

XLIII. Sarebbe questa una definizione subbiettiva del diritto come *facoltà*, uscente dalla legge dell'essere di operare in conformità di sempre maggiore perfezione, non di minore; in che avviene la carenza, il difetto, l'offesa alla legge, il

peccato. Non ripeto qui poi quanto si può leggere nel Romagnosi, *Assunto primo*, § III, nel Rosmini, *Filosofia del Diritto* v. 1, *Essenza del Diritto*, cap. 1, nell'Ahrens, *Corso di Diritto Naturale*, Parte gener. cap. I e II; e nel Jouffroy, *Diritto Naturale*, Lez. I e II.

Obbiettivamente il Diritto non sarebbe giusta il sistema che la Forza o Volontà fisica agente liberamente e con coscienza: nel che si accorda bene col nostro l'Hegel, quando ei dice: « l'esistenza della libera volontà è il diritto: esso è perciò libertà, idea... Il diritto è in generale qualche cosa di santo, solo perchè esso è l'esistenza dell'assoluta idea, d'una sentita libertà (v. *Filosof. del Diritto*, Introd. § XXVII-VIII. Napoli 1848). » Il Miceli intanto, poichè pone il Diritto anche come la stessa somma delle regole, onde a secondo la natura delle regole *Jus naturale*, *Jus Divinum*, *Jus Civile dicitur*, fa distinzione di legge fisica e legge morale che son regola, dicendo: « § 10. Lex dicitur regula juxta quam determinari debet actio — § 11. Lex dividitur in Physicam et moralem. Lex Physica est regula, juxta quam entium libertate carentium actiones dirigi debent. — § 12. Lex moralis est regula illa, juxta quam entia voluntatem habentia actiones suas determinare tenentur (*Juris Nat. prolegom.*): » e della somma di quest'ultime leggi o regole intende quando dice: « Jus etiam sumitur pro Complexu regularum (§ 16). » Ma, la Volontà è una, e l'Anima non è secondo la Propos. CVII che « Ratio agendi cum conscientia; seu quod idem sonat *Voluntas physica cum cognitione extrinseca*: » nè la Volontà fisica è altra dell'Onnipotenza *intrinsece considerata* (Prop. CIX).

XLIV. « Multae sunt rationes, quibus Naturalistae existentiam Boni et mali, seu Peccati, et discrimen a Bono, Maloque physico demonstrasse arbitrantur..... Meo quidem judicio, Bonum et malum morale nihil est aliud, quam ipsa actio physicae Voluntatis, quae cum agit juxta Naturam, in hac ipsa

actione praeter physicam perfectionem, aut imperfectionem, reperit felicitatem vel infelicitatem. Praemium, aut poena non sunt quid sejunctam, aut distinctum ab ipsa operatione animae. Anima immortalis cum agit bene, et juxta Naturam, in hac ipso habet, et acquirit, accedit sensim, et paulatim ingreditur in objectum suae felicitatis: sicuti, cum agit male, physice recedit et praecludit sibi iter per ultiores limites, et intermissionem creaturarum, ad suam felicitatem. Anima sibi ipsa praemium, aut poenam constituit. Deus quemadmodum creatis rebus in sua creatione non potuit, nec scivit aliud communicare, nisi perfectiones (imperfeciones a sua natura quisque habet, sive a nihilo, unde trahit originem, vel a voluntate propria; plus enim, vel minus perfectionis communicare potest Deus, imperfectionem numquam); ita nec poenam ipse immediate potest impertire: Boni est Deus, non Mali causa, fons et origo. Malum habet deficientem, non efficientem causam, ut Patrum verbis utar. Ignis tormentorum de medio nostri educitur, et e sinu creaturae (v. *Juris Natur.* P. I, § 30, nota p. 30, 31, 32). »

XLV. « § 44. Tenemur ad mortificationem.

« D. Tenemur impedire, quominus cognitio nostra sensibilibus tantum vacet, imo ne plura percipiat objecta materialia, quam necesse est ad felicitatem, seu ad contemplationem Dei, ejusque attributorum assequendam ex § 42. Impedire quominus cognitio nostra sensibilibus tantum vacet, imo ne plura percipiat objecta, quam necesse est ad contemplationem Dei assequendam, dicitur *Mortificatio* ex § 43; ergo tenemur ad mortificationem. Videant hujus saeculi Novatores, num Asceteria, quo secedebant veteres Anachoretæ, ut curandis unice per vim et mortificationem Religionis officiis incumbere, sicut etiam horum temporum Religiosa loca, instituta ad felicitatem propriam securius, et majori studio comparandam, sint odio et horrore naturae rationali, tamquam adversa ejus legibus,

et prementia ejus impulsus..... Veritatem hanc sapientiores olim Philosophi cognoverunt. Quae jejunia, quam animi patientiam, et jacturam rerum omnium a suis discipulis non exposcebant Stoici, priusquam ad cognitionem philosophicorum dogmatum admitterent, et moralium virtutum? Pithagoras fere omnium sapientissimus alienationem animi perfectam a fortunis et bonis omnibus a suis auditoribus postulabat, durumque praeterea moltorum annorum tyrocinium, antequam in sublimiorum, sublimiorumque doctrinam cognitionem illos duceret (*Juris Natur.* P. I, p. 42, 43). » Il Gioberti toccò questo punto del misticismo in diversi luoghi del libro della *Riforma Cattolica della Chiesa*; e vi abbiamo fatto sopra talune considerazioni nel libretto *Sulla Riforma Cattolica della Chiesa di V. Gioberti. Lett.* p. 13 e seg. (Pal. 1859).

XLVI. « Hoc est discrimen inter delectationem et libidinem, seu inter Amorem *rationalem*, et *sensitivum*, quod sensus sequatur objecta sensibilia, et anima eorum, qui sensu utuntur duce, sequatur eos motus, qui ipsam alliciunt, et mulcent, nullo delectu inter spiritualia, et materialia habito; sed tota ratio, cur eos sequatur, est voluptas, seu quia placent; unde merito Latini hujusmodi amorem *libidinis* nomine donarunt a *libet*, seu *lubet*. Contra vero intellectus, non quae placent, sed ea tantum eligit, quae rationi congruunt, et respondent fini hominis proprio. Cum autem non omnia objecta rationi congruant, imo quamplura ipsi adversentur, ideo in actibus suis procedere debet cum delectu, unde *dilectionis* nomen a *diligo* seu *deligo* amor rationalis hausit (*Juris Natur.* P. 1^a, § 63, nota, p. 53) ».

Il Tasso nel dialogo *La Molza ovvero dell'Amore*, dopo posta la distinzione scolastica di amore, desiderio, diletto, e gli opposti di odio, fuga, dolore; opina di porre l'amore nella *quiete nel piacevole*; ma « si dee intendere di quella quiete, che è veramente riposo, e di quel piacevole, che non è me-

scolato d'alcuna amaritudine (1) »; e però non dell'amore che è nutrito di pensieri dolorosi e lascivi,

Fatto Signore e Dio da gente vana:

ma dell'amore che è cagione della vera beatitudine, e che nacque in cielo, e ivi ci riconduce. Nè altrimenti discorreva il Firenzuola nei suoi *Ragionamenti*, mettendo in bocca alla Reina: « dicono i Platonici essere due Amori, uno nato di quella Venere che fu figliuola del cielo, e l'altro d'un'altra Venere che nacque di non so che donna mortale, e vogliono che il primo, come quello che trae origine dal cielo, faccia le operazioni sue per le cose celesti, e però trapassi nell'animo nostro, come in cosa formata in cielo: il secondo perciocchè ha avuto la madre terrena, affermano che faccia le operazioni sue nel nostro corpo, non solo simile alla terra, ma di essa medesima terra composto e formato »..... E segue a dire del primo: « il quale, perciocchè è celeste, rende odor delle cose celesti; e però lasciando il corpo da canto come cosa terrena, dirizza la industria sua nell'animo, come cosa celeste e creata a simiglianza del suo fattore: e congiungendolo con quello della cosa amata, fa nascere quel desiderio delle virtù, che io, parlando di me, vi ragionava di sopra; e perchè questo cotale amore nasce da bellezza di animo, e la bellezza dell'animo è la virtù, e la virtù è buona e celeste; perciò egli è buono e celeste, nè puote essere altrimenti giammai (2) ».

XLVII. « Cognitio in se una, dividitur primo in Analyticam, et Syntheticam. Analytica utimur, ut ex rebus compositis per secretionem compositionis ad Deum, verum simplicem et purum ab omni compositione, gradiamur: synthetica,

(1) *Prose Filosofiche* v. 2, p. 58, 61, Fir. 1847.

(2). v. FIRENZUOLA *Opere* t. 1, p. 175-178, Pisa 1816.

ut a Deo, vera simplicitate, descendamus semper aliquid addendo ope phantasiae in creaturas, quae utique omnes habent compositionem, aut materialem, ut corpora, aut parem illi, quae spirituum propria est, qui ut ait D. Thomas, non sunt expertes omnis compositionis. Per analyticam itaque e creaturis gradimur ad Creatorem, ex hoc mundo ad Coelum, ad illud Coelum, seu Regnum, quod est intra nos, quodque Intelligibile appellatur. Per syntheticam a Deo descendimus in creaturas, e coelo in humilem terram, seu mundum adspectabilem (*Iuris Natur.* P. II, c. 11, § 32, n. p. 103) ».

La composizione che s. Tommaso dà alle sostanze spirituali pare che non abbia che si fare con la dottrina del nostro. La sentenza di S. Tommaso non può intendersi così alla spicciolata, ma ragguagliando insieme quanto lasciò scritto il santo Dottore sì nell'opuscolo *sul principio dell'individuazione*, dove combatteva la dottrina di Averroe, e sì nel trattato *delle sostanze separate o della natura degli Angeli*, dove oppugnava l'insegnamento di Avicenna (Ibn Gebirol) che *omnes substantias sub Deo constitutas ex materia et forma compositas esse*, (c. v.) Nell'opusc. *de princip. individuationis* si legge è vero *materia sub quantitate determinata est principium individuationis*; ma nel trattato *delle sostanze separate*, spiega bene come diversamente si debba intendere questa voce materia per rispetto alle sostanze spirituali, *ex materia et forma non compositae*, come tutt'altre cose; e come è in tutte secondo il nostro l'Onnipotenza *estrinsecamente* considerata, o nei suoi limiti e stati sempre nuovi.

XLVIII. « Objecta composita cum non sint in se unum Ens, sed multa; cognitio ut ea percipiat, opus est dispergatur in plura; unde oritur, quod animus se dissipari sentiat in perceptione sensibilium. Nam cum diffunditur, et quasi solvitur in tot partes princeps animi facultas, quae est cognitio, patitur, et quodammodo dividitur, simplicitas Animae ipsius, ex

qua scatet, in qua residet, et cum qua eadem cognitio efficit unum. (*Juris Natur.* P. II, § 33, *nota*). Di questa unità sostanziale delle facoltà nostre parlammo nei *Principii di Filosofia Prima*, v. 1. *Psicologia*.

XLIX. Così Proclo nella *Institutio Theologica* « Omnis divina Mens, quae participatur, a divini animabus participatur.

Si enim ipsa participatio simile facit illi quod participatur, illud quod participat, et ipsi cognatum efficit, perspicuum profecto est, quod necesse est animam esse divinam, quae divinae mentis est particeps, et ex divina mente pendet, et necesse est eam per mediam Mentem participem esse Deitatis in ipsa manentis. Nam Deitas conjungit cum Mente animam participem ipsius (*divinae mentis*), et divinum cum divino conjungit (CLXXXII). E vedi eziandio il L. III della *Ennead.* 4^a di Plotino, *de triplici ad mundum intelligibilem ascensu*. PLOTINI *Enneades* ecc. p. 13, Parisiis 1855. Firmin Didot.

LX. « § 82. Amor Dei est vera naturae humanae conversio ad Deum ipsum.

D. Amor Dei est vera naturae humanae conversio ad finem suum ex § 81; finis humanae naturae est Deus ex § 40, pr. Partis: Ergo Amor Dei est vera naturae humanae conversio ad Deum ipsum.

§ 83. Conversio ergo idem est ac naturae humanae reditus ad finem, quo ipsa tendebat ex § preced. et 40 pr. Partis. »

LXI. Così anche l'Hegel « Il matrimonio, come immediato morale rapporto, contiene in prima nella sua totalità il momento d'una vita naturale, specialmente come realtà della specie, e svolgimento di essa. Ma secondariamente nella coscienza l'unità puramente esterna della naturale famiglia si converte in uno spirituale coscienziioso amore. Il matrimonio è essenzialmente un morale rapporto (*Filosof. del Diritto*, § CLVIII. *Il matrim.* p. 199) » Onde, l'Hegel respinge quel modo di riguardare il matrimonio solamente dalla parte fisica, o come

contratto civile, ovvero come opera del sentimento, il quale sempre dà luogo all'arbitrario. Esso è un *morale rapporto* in cui la personalità e l'immediata individualità si confondono, e raggiungono il loro diritto: è uno degli assoluti principii su cui si fonda la moralità d'una comunanza (§ CLIV).

LXII. Qui il Miceli ha l'occhio alle antiche sette gnostiche le quali condannavano il matrimonio, come invenzione del diavolo: delle quali specialmente furono capi Menandro, Saturnino, Carpocrate, Basilide, e Marcione. Nè i Manichei approvavano punto le nozze; quantunque si compiacessero d'altro che nozze, al dir di S. Agostino (*Adv. Faust.* XX, 30, XXX, 6); del mondo come appresso praticarono, oppugnando pur il matrimonio, i Catari, gli Albigesi, e tutti i residui degli antichi rami del manicheismo propagatisi nel medio evo sì in Occidente che in Oriente. Ma, oltre a questo riguardo storico, il nostro filosofo attendeva pure a fermare il carattere intrinseco di religiosità che debba mantenersi nel matrimonio.

LXIII. « Distinguendum in matrimonio id quod est proprium naturae, et quod corruptio superveniens intermiscet.... Quae quidem imperfectio ex corruptione orta, non id agit, ut non sit licitum matrimonium.... Doctissime explicat hoc Augustinus lib. *de Nupt. et concup.* 6, 7 contra Julianum exemplo ejus, qui ductus ratione, cum ire in locum aliquem sibi idoneum decrevisset, id facere nisi claudicans non posset. Ire in eum locum, quamvis infirmo gradu, malum non est, imo bonum; solus pergendi modus imperfectus (*Juris Natural.* P. III, § 34 nota, p. 175). »

LXIV. « Matrimonii finis est augmentum Glorìae divinae. Actio determinanda ex fine, ideoque ex ipso officium oritur. Officium ergo parentum est, ita instituere filios ut Gloria divina augeatur. At qui officia Religionis non callet, non potest ita filios instituere, un Gloria divina augeatur. Ergo qui Religionis officiis instructus non est, parentes munus obire ne-

quit ; ac perinde Matrimonium si contrahat , contra naturam agit.

« Nunquam mihi vera, etiam secundum naturam, visa sunt matrimonia, quae ab Atheis, et iis, quibus deest vera Religio, contrahuntur : sed potius fontes infaustae passionum, et ignorantiae, ab quibus late manant impietas et corruptio. Anima naturae est Relligio. Ea nunquam agit nisi ad Religionem; nec unquam quiescet, nisi cum venerit eo, ut impleatur in omnibus Religio. Inde etiam est, quod non habet ut licitas actiones, quae non moventur Religione ; nec probat interiori iudicio conscientiae, nisi quae referuntur ad Religionem (*Juris Natur. Pars. III, § 45 nota*) (1). »

(1) Avverti che in fine di questa nota, a smentire che le note siano del Zerbo, il Miceli ci dice avere scritto esso Trattato di Diritto Naturale ; « ut juvenis, cui lege Accademiae nostrae, acerbo fato nunquam non laudandi nominis Archiepiscopi Francisci Testae, pene jam intermortuae, nimis breve duorum annorum curriculo Naturalium, Civilium, Canonicearumque legum Institutiones explanandae fuerant, semina quaedam veri ac justi haberet. Illius veri et justi, quod veluti fons in civiles omnes, canonicasque leges se effundit; ejus eae non sunt nisi explicatio uberior. Illorum deinde curae erat, leges has fusius suis quamque locis addiscere (p. 189). » E il Miceli chiamava alla morte del Testa quell'Accademia monrealese *mezzo morta!* Come dovrebbe ora chiamarla? Io nol so, nè vorrei dirlo, per una antica affezione che mi lega a quel luogo, e per la riverenza che ho al nome del nostro filosofo, che fu scolare e maestro in quel Seminario. Chi vi ricorda più il nome del Murena, del Miceli, e dello Spedalieri, le cui imagini dovrebbero star nell'animo a ogni giovinetto che vi si raccoglie ad essere educato nelle discipline letterarie, filosofiche, teologiche? Da nessuno se non per me stesso, seppi quand' io vi convissi (e pur erano altri tempi) qual fosse fra i tanti il ritratto del Miceli e l'altro dello Spedalieri: non mai sentii in bocca ad alcuno il nome, e

LXV. « Incarnatio Jesu Christi non mansit solum, ac manet in illa peculiari humanitate, quam assumpsit; sed manavit semper, et perenniter emanat in illas animas, quas dignatur assumere in gregem suum; et sic nitide intelligitur quare *crescebat sapientia et aetate, et gratia non modo apud homines*, sed, quod magis est, *apud Deum*. (*Isagoge ad Canon. Inst.* p. 12). » Questa stessa dottrina si ha nel Moehler, pel quale la Chiesa « è Gesù Cristo che di continuo si rinnovella, che in ogni istante ringiovanisce, ed ognora sotto umana sembianza ricompare fra gli uomini; è la incarnazione permanente del Figlio di Dio (*Simbolica*, Lib. I, c. V, § XXXVI. » E potrai pur vedere quel che a proposito abbiamo scritto nella *Lettera sulla Filosofia della Rivelazione di V. Gioberti*, p. 38-38.

LXVI. « Nec solum Christus est lux, et vita fidelium illorum, qui sunt in terris, sed et eorum, qui in coelis, et qui in purgatorii ignibus degunt, adeo ut, qui coelum et terram,

molto meno le dottrine del Miceli; e inutilmente vi domanderesti i mss. dell'illustre filosofo, già dispersi fra mani ignoranti, che non han saputo far altro che occultarli. Il nome del Miceli ha fatto sentire, per la stampa già annunziata di questo libretto, qualche fervore nel Collegio Seminario di Bronte, ove durano le antiche reminiscenze della scuola monrealese, e l'effigie del Miceli è in grande riverenza: ma nessun moto nell'animo dei giovani dei due Seminarii di Monreale. Nè ciò si attribuisca a que' buoni giovani, in cui l'amore anzi l'orgoglio delle glorie siciliane non potrà mai tacere; ma ad altre cause, che a me non tocca, nè qui è il luogo di notare. Monsignore Arcivescovo avrebbe potuto rinnovare l'antica fama del Seminario, chè ben ne ha la mente, e ognuno sa quanto valga, e che nome si abbia meritevolissimo nella scienza per le opere già pubblicate, e l'insegnamento per tanti anni sostenuto nella Università Palermitana; ma ove trovare la materia acconcia all'opera?

et qui purgatorii flammis incolunt, unum efficiant corpus, unam et indivisibilem Ecclesiam: ab uno etenim spiritu movetur, agitur, et informatur Ecclesiá, quae triumphat in coelis, quae pugnat in terris, et quae purgatur in flammis (*Isagoge* § XI, p. 22). »

LXVII. « Gratia reparationis, seu ex opere operato sita est in sanctificatione earum actionum, quae male a nobis admisae sunt. Quodquidem a nobis fieri nequaquam potest: nam factum infectum fieri nequit. Solus Jesus Christus praestantissimum hoc remedium advexit in mundum.

« Quaelibet actio, quae non fuit a nobis edita ad rectum finem, et ideo in naturae ordine mala fuit, in infinito, ut ita dicam, ordine rerum, qui circumscriptionem naturae nostrae longe excedit, et superat, semper consentanea est cum attributis divinis. Cum itaque aeternus Pater posuit supra Redemptorem nostrum Jesum Christum iniquitates omnium nostrum, tota earum turpitudine ante ejus oculos explicata fuit. Factum ex eo est, ut augetur Spiritus ille, ac in immenso dolorum oceano pene mergeretur. Et succubisset profecto, nisi praesto erat ad auxilium eius divinitas: Divina Sapientia, quae cum eo hypostatice iuncta erat, ipsum erexit ad videndum conformia, quae per sese difformia erant, in quo reparationis vis sita est: omnes enim omnium hominum iniquitates divinae suae lucis infinitate perfudit, et ita earumdem actionum conformitatem cum immenso divinatorum attributorum ordine videntem ei prae-buit, quas in angusto naturae orbe plenas horro-
ris, et deformitatis cernebat. Inde fit, quod *gaudium magnum erit in coelo super uno peccatore poenitentiam agente, quam super nonaginta novem justis, qui non indigent poenitentia*. In coelo enim dilatatur, ampliusque protenditur cognitionis sphaera, dum peccata ipsa vident cum omni divinarum perfectionem infinitate conformia. Sic expiatum, atque redemptum in Christo fuit omne peccatum (*Isagoge* § XXI). »

LXVIII. Così S. Paolo scrivendo ai Colossesi : « In quo habemus redemptionem per sanguinem ejus, remissionem peccatorum. Qui est imago Dei invisibilis, primogenitus omnis creaturae. Quoniam in ipso condita sunt universa in coelis, et in terra, visibilia et invisibilia, sive throni, sive dominationes, sive principatus, sive potestates : omnia per ipsum et in ipso creata sunt. Et ipse est ante omnes, et omnia in ipso constant. Et ipse est caput corporis ecclesiae, qui est principium, primogenitus ex mortuis : ut sit in omnibus ipse primatum tenens. Quia in ipso complacuit, omnem plenitudinem inhabitare. Et per eum reconciliare omnia in ipsum, pacificans per sanguinem crucis ejus, sive quae in terris, sive quae in coelis sunt (v. 14-20). » E questa è tutt'altra che la moderna Cristologia del razionalismo alemanno. Ma, poichè oggi assai si è dovuto parlare su questo proposito, all'occasione della *Vita di Gesù* del Renan, libro che per onore dell'Istituto di Francia sarebbe stato meglio non pigliarlo sul serio, nè per me mi son potuto capacitare come un nembo di quell'illustre consesso avesse potuta dare davvero una siffatta opera, dove il più volgare buon senso trova centinaia di contraddizioni, e tale misera critica da far ridere ; non credo inutile ripetere qui questo che ebbi a scrivere altra volta (1), or sono cinque anni. « Il più forte giostratore dell'eresia presente è lo Strauss : ravvicinate intanto i placiti razionalisti di questo scrittore, anche fosse la sua negazione della divinità di Gesù Cristo, con l'immensità del dogma cattolico, con le infinite sue attinenze quasi proiezioni di un circolo infinito, e troverete fanciullesche e misere le jattanze de' moderni dottori armati di lance di vetro per iscalzare il Cristo dal suo trono incrollabile. La Incarnazione nella specie che si vuole il raziona-

(1) v. *Sull'Apologetica Cattolica*, nel *Giorn. Gioenio* di Catania, maggio e giugno, 1859.

lismo è gretta ed imperfetta dottrina a petto del dogma cristiano del Verbo fatto uomo, nato di madre Vergine, vissuto cogli uomini, e morto e risuscitato, lasciando sulla terra la Chiesa con la quale invisibile vive sino alla consumazione dei secoli. Il razionalismo piglia il generale senza il particolare, la specie senza l'individuo; laddove il dogma cattolico abbraccia l'uno e l'altro termine, e si mostra perfettamente compiuto; e il Verbo che era in principio con Dio, e Dio egli stesso, e creatore del mondo e luce che illumina ogni uomo che viene in questo mondo, è il Verbo fatto carne che abitò cogli uomini, e fu visto pieno di grazia e verità.

In Cristo Dio-Uomo è congiunta in unità di persona, cioè nella più intima unione possibile senza confusione, dialettica e perfetta, la divinità ed umanità: ma nel Cristo Straussiano se egli è ideale o mitico non v'ha la concretezza in che si effettua l'idea; se è l'aggregato specifico, l'Incarnazione divina non è mai tutta nè compiuta, stante non avere individuazione perfetta, ed essa vien negata parimente nell'universale e nel particolare umano. Senza dire delle contraddizioni in che incorre la siffatta Cristologia razionale; e delle armonie della Cristologia ortodossa bastevoli a far testimonianza della vera dottrina. Ora, il razionalismo procede sempre a salti, senza dialettica, sofisticamente, e nulla porge tranne una speciosità esteriore che è il belletto ed il liscio portato dalla moda. Vuoi sfondarne il midollo e l'essenza, cavarne le radici? Tel dovrai presentar nudo o sfrondata; senza strascico e codazzo; e ti parrà spolpato, debole come canna, sottile come tisico, un pezzente da trivio. Questo sistema, correndo agli estremi, scambia la terra col cielo, la mente umana con la divina, l'equazione con la approssimazione, la potenza con l'atto: vuole negli ordini terreni quello che sarà ne' palingenesiaci, scambiando il moto con la quiete, e il cammino col riposo: vuole infinito il finito (e però o parte dal panteismo o vi rovina), e

crede che il conoscente limitato possa comprendere l'oggetto illimitato, ove non può che solamente intenderlo approssimandogli. Poi, il massimo suo errore, onde corre a negare la sovrannaturale rivelazione, ha radice nel confondere e non voler distinguere la potenza e l'atto, il presente e il futuro della umana cognizione. Il rigoroso razionalista dovrebbe negare il futuro, e l'esaltamento e il progresso della cognizione umana, limitata per conseguenza del razionalismo, come limitato il suo obbietto; e rigettare pertanto la palingenesia della specie, negando con la rivelazione e co' misteri la precessione nel tempo della conoscenza palingenesiaca immanente, e l'esaltamento anticipato del naturale al sovrannaturale sopramondano. Il razionalismo non giunge che a conclusioni monche e difettose, e niente ampie se non apparentemente: ma all'opposto, il cattolicesimo è tanto ampio quanto il cielo e la terra; nulla lascia che non abbracci; e poichè l'ordine mondano è per lui poco, lo solleva ed ingrandisce, e inciela la terra, infuturandola con la fede e col mistero. La teologia cattolica per se è infinitesimale, come la natura del dogma che insegna; ma la filosofia che le si è congiunta è stata finitesimale, pregna di aristotelismo o di platonismo infetto nelle origini di dualismo; e quindi ne è venuta quella discordia interna che ha portato fuori le dissonanze ereticali, e finalmente il razionalismo dei moderni. Il quale ha creduto trovare in errore il dogma, quando il difetto era altrove; come quel tale che guardando una pittura sotto falsa luce, ne reputa storte le linee, e mal gettati i colori, e sbagliata la prospettiva: »

FINE.



INDICE E BREVE SOMMARIO

DEL VOLUME

<i>Al nobil uomo ch. prof. Emerico Amari</i>	<i>pag. 1</i>
<i>Ca'logo dei mss. consultati e delle opere a stampa di Vincenzo Miceli.</i>	<i>» 5</i>

DELLA VITA E DELLE OPERE DI VINCENZIO MICELI

I. Monreale e la sua scuola letteraria, filosofica artistica — Dispute sul sistema filosofico del Miceli — sua importanza — Nascita di V. Miceli, e sua prima educazione letteraria e morale — suoi studii nel Seminario — suo ingegno — Vincenzo Fleres e il Testa — Concepisce e scrive il *Saggio Scientifico* — Attende al *Saggio Storico*; intendimento e materia di questo lavoro — Rinomanza che venne al Miceli per tutta l'Isola pel suo insegnamento — Le *Instituzioni del Diritto Naturale*, e l'*Isagoge al Diritto Canonico* — pietà religiosa dell'autore — Il Miceli è eletto Parroco — come rispondeva a questo grave officio — sue meditazioni, e suo raccoglimento — la *Sposizione mistica e morale del santo sacrificio della Messa*. È chiamato a governare gli studii nel Seminario — muore: suo ritratto — II. La Filosofia nell'Isola verso la metà del secolo passato — Il Campailla, e Tomaso Natale — Il Miceli; e la *Critica della Ragion pura* di Emm. Kant — Indole ontologica della speculazione Italiana. I Greci in Italia alla caduta di Costantinopoli: Messina e Firenze accolgono la filologia e la filosofia di quegli esuli — La nuova filosofia platonica Ita-

liana — Giordano Bruno; e vicende di sua vita — sua filosofia, raffrontata con le dottrine del Miceli — Il Dio dello Spinoza; e il metodo dell'*Etica*. Dei metodi filosofici in Sicilia nel secolo passato, e del rivolgimento che avveniva nelle nostre scuole in nome del Leibnizio e del Wolfio — Michelangiolo Fardella. Come fosse stato preso dal Miceli il *principio di contraddizione*. Natura dell'Ente miceliano — l'uno e il multiplo di Platone — L'*Identità* dello Schelling; il *Divenire* dell'Hegel; la *Trinità* del nostro, e l'altra del Lamennais — ragguagli tra il principio dell'Hegel e dello Schelling, e questo dal Miceli e del Lamennais — parentela tra l'insegnamento di Senofane e del nostro filosofo — Parmenide e il Zerbo. Unico fondamento al sistema di Senofane e al miceliano — III. Gli studi di Diritto Naturale nell'Isola ai tempi del Miceli; e il suo libro delle *Istituzioni di Diritto Naturale*: convenienze tra questo lavoro e il sistema del *Saggio Scientifico*: brevissimo ragguaglio delle dottrine — Il libro dell'*Isagoge*, e sue dottrine: importanza di questa operetta — IV. Altri scritti del Miceli, ora perduti: grandi meriti del nostro filosofo — di nuovo della scuola di Monreale; e cultura antica e moderna dell'Isola pag. 9

NOTE » 55

DIALOGO PRIMO

Monreale e le sue pendici: tempo ed ora del dialogo: interlocutori V. Miceli, G. Zerbo, e S. Guardì — luogo del dialogo — Sentenza del Miceli, e appiccio al discorrere. Il Mondo e la vita divina — costumi dei Pitagorici; e uso di Platone d'insegnare sotto i platani, e nei giardini — il mare e la campagna. Ricordi dell'antica *Scuola Italica* — Empedocle — carattere dell'antica sapienza Italiana — intendimento che il Miceli rivela ai due scolari: l'insegnamento segreto degli antichi, e la scuola del Miceli — Si discorre sul *Mondo*: è *intelligibile* o *aspettabile*: è nell'essenza reale; poichè *solamente l'uno è reale* — non chiude tutti i termini intanto dell'infinita Essenza: è uno stato peculiare solamente dell'Onni-

potenza, e non ha partecipazione della divina Sapienza e Carità : è continua novità; nè l'amore o l'armonia che c'è nelle cose del Mondo sarà mai la Carità istessa — Pertanto il Mondo aspettabile non è Dio; e quel che c'è in esso di positivo nasce dall'Onnipotenza, ovvero dalla vita fisica divina. Il Mondo è l'*Onnipotenza estrinsecamente considerata*. La cagione di agire infinita, e i termini di sua azione. Esempio dell'acqua del mare. L'Essere sempre nuovo è infinito : i termini della novità sono limite e finitudine — Nè manco il Mondo è eterno. Natura della creatura. La vita fisica di Dio, e la sua cognizione *intrinseca* ed *estrinseca*. Natura dell'anima umana. È la Forza agente con coscienza, o cognizione estrinseca : non è Sapienza e Carità; e però non è Dio stesso. L'anima è libera di libertà d'indifferenza : si può considerare come eterna — Non avvi altro essere reale che la Trinità, e tutto si trova in essa — Il *tudo* continuo dell'unico Ente vero e vivo — l'anima, siccome ogni stato estrinseco dell'Onnipotenza, è finita: è forma determinata della cognizione estrinseca — Dall'Onnipotenza finisce e in lei ritorna ogni cosa che si vede nell'ordine di natura — Come sia una la Volontà; e come intanto appartenga all'uomo la moralità delle sue azioni — Come l'anima si accosti a Dio, o si rivolga alle creature — della cognizione nostra; e donde sian fatti il principio di *contraddizione*, e l'altro di *ragione sufficiente* — l'*attenzione*, il *raziocinio*, la *coscienza* : l'*azione*, la *cognizione*, l'*amore* nell'anima — la Forza, o la natura intima dell'anima non ci è penetrabile — L'anima umana è in tutto il corpo : è immutabile, e indivisibile, semplice, invisibile, quando il corpo è mutabile, divisibile, composto, visibile — Se all'anima si levassero i limiti, che fanno il suo proprio essere, si troverebbe la stessa Onnipotenza — Il peccato nasce da questi limiti; e però si trova nei termini o stati dell'infinita novità: in che esso consista — Non si dà assoluta imperfezione e universale difformità : sarebbe il nulla — Della perfezione fisica, ossia del bene o del male fisico — Come nel peccato ci possa essere il bene — Come l'azione sia simultaneamente di Dio e dell'anima — Che importa il dire che Dio *odia* i pecca-

tori — In che stia il perdurare dell'anima nel suo essere — continuità nelle azioni della Forza agente — Merito e demerito: immortalità dell'anima, o sua immanenza nel merito e premio, ovvero nel demerito e castigo — Elezione che fa l'anima nelle sue azioni; perfezione relativa; bisogno che ha della sapienza, e però del soccorso sovranaturale — Necessità di una religione sovranaturale — Elevazione a un ordine superiore, e *giustificazione* dell'uomo cristiano — la comunicazione del Figlio e dello Spirito fa i *santi*, come quella del Padre fa gli esseri. Come si debba intendere il culto dei santi: errore dell'idolatria e del feticismo: intendimento del sacrificio religioso — Che si debba intendere per *fede* — dei gradi della Sapienza, *oscura, chiara, distinta* — *fede, cognizione intuitiva, e comprensiva* — La fede cristiana e la *filosofia* — La fede compisce l'anima — come entri in noi la Carità — ragione del dogma cattolico che lo Spirito proceda insieme dal Padre e dal Figlio — Fede obbiettiva, e fede subbiettiva — la fede necessaria alla salute, e la legge di natura — l'anima resta anche libera nell'operare nella fede — la *Grazia* non toglie la libertà umana — Della grazia *efficace*: esempi del Sole rispetto ai lumi minori; e della luce che illumina nelle tenebre un viandante — L'uomo nasce di natura senza Carità — peccato *originale*, e peccato *attuale* — La grazia è gratuita — natura del peccato; effetti del peccato: *Paradiso* — Il peccato originale non toglie all'anima la natura di essere libera di libertà d'indifferenza — *Inferno* — della riparazione — stato di quelli: che non han potuto godere della riparazione compiuta — Si fa fine al dialogo — il maestro e i due discepoli ritornano in città. . . pag. 71

DIALOGO SECONDO

Piazza del Duomo in Monreale — Imprese di Guglielmo il Buono: la Cattedrale normanna di Monreale, e le arti siciliane in quel secolo XII — il navilio Siciliano in Oriente e in Affrica — il Duomo di Palermo, e il Monastero di S. Spirito, testimonio della strage del Vespro. Sotto il portico del Duomo di

Monreale si trovano insieme il Miceli, e i due scolari Zerbo e Guardì. Il Zerbo appicca il discorso col ricordo di Zenone e di Aristotile; il Guardì fa plauso, il Miceli sorride, e piglia argomento a dire di Dio dallo stupendo tempio, sotto il cui portico già passeggiano. — Il Dio della Teologia — L'Essenza semplice e le persone: la Trinità di esse persone in Dio — della dimostrazione della Trinità — È scanzato secondo il Miceli il pericolo di panteismo — differenza tra le creature e le persone divine — nuovi modi e *sostanze, stati, sussistenza, persona* — Esempio del *mare* e delle sue *onde*: possibilità di più persone nella stessa indivisibile essenza — dottrina cristiana sulle *tre persone* divine — Il *Cristo*; e l'uomo *cristiano* — L'Essenza infinita vivendo sempre dà fuori infinite bellezze: ragione rispetto al conoscere — della *fede* — del nulla nelle creature, e della loro conservazione: non necessità del presente stato che si dice *Mondo* per l'Onnipotenza: le manifestazioni speciali dell'Onnipotenza non le sono essenziali, la continua novità non muta l'Onnipotenza: tre sorta di immutabilità, e quale convenga all'Ente o alla Forza infinita. Della *Sapienza*: definizione che ne dà il Miceli — Della *Carità*: definizione di questa, e sua natura ed operazione. Vita fisica e vita morale delle creature, e di Dio. I Padri e i filosofi: teologia e filosofia — Che significhi somma *Giustizia* e somma *Bontà* — Dio è l'Ente che ha tutte le perfezioni ed esiste in tre persone distinte — Dei principii che fanno la materia dell'*Ontologia*. Del primo principio nella scienza, e nella realtà, nell'ordine del conoscere e nell'ordine dell'essere: subbiettività del principio di contraddizione — ragione sufficiente della cosa, e sua *nozione distinta* — principio fondamentale del Miceli sulla ragione sufficiente intrinseca nell'essere — repugna che si dia cosa senza ragione sufficiente intrinseca: nessuna sostanza generarsi nel mondo *de integro*. Dell'accidente, e della sensazione — di nuovo del principio di contraddizione — Ciò che ha la ragione di sua essenza in se stesso è eterno — Del vero Ente — delle essenze necessarie ed increate secondo gli scolastici, e i moderni — L'essere è un che di positivo indipendente da qualunque intelletto — L'Essenza *reale*

e l'esistenza s'identificano — della speranza: del senso sia interno che esterno — Ogni vero Ente esiste ab eterno — Vita delle creature in Dio — ragione ed essenza del composto; natura dell'Ente semplice — il finito e il limitato; l'infinito e l'illimitato: l'idea di limitato include le parti — I semplici non posson dare il composto: il quale sta solamente nel limitato e nel fenomeno. Il semplice e il finito repugnano — questione sui punti di Zenone: il semplice è infinito — *I Io sono quel che sono* della Bibbia: Dio solo è; e ben si definì da se stesso: *Qui est!* — La campana del Duomo annunzia il saluto della sera a Maria: il Miceli si ristà dal discorrere e coi due scolari entra a pregare nell'augusta basilica; detto del Miceli al Guardì, come si fermarono in mezzo alle navi maggiore del tempio pag. 113

DIALOGO TERZO

Ricreazione vespertina, e uscita dei tre dalla Città per le pendici ad Occidente, ove si fermano: il Castello Normanno, e il Monastero di S. Martino delle Scale. Il Zerbo dice dell'opportunità del luogo per discorrere dell'uomo e di Dio, della società umana e della divina — Senofane e il Salmista — Il Miceli entra a parlare del diritto naturale — la *conscienza*, la *dimostrazione*, la *legge* — definizione del *Diritto* — si dice *naturale, divino, civile*. Il dovere; sua definizione — doveri verso Dio — Religione *naturale*; religione *sovranaturale* — Voluttà, tedio, gaudio, tristezza: *felicità* — Appetito della felicità intrinseco all'uomo: del tendere a Dio; del vincolo della Religione — bene e male *morale*: loro natura — cognizione di Dio — violenza alla inclinazione della natura umana — mortificazione — Amore *sensitivo*, e *razionale*; libidine, dilezione — perfezione reale e sperimentale; del mondo aspettabile o del mondo intelligibile: la reale è essenziale o accidentale; e questa intrinseca o estrinseca — stima, lode, onore, gloria — adorazione, venerazione, culto — speranza, fiducia — pietà religiosa — Doveri verso di noi — Conservazione della vita — cultura della mente — facoltà conoscitiva, analitica e sintetica — cielo o regno intelligibile che è dentro di noi —

sensazione ; intuito ; entusiasmo ; estasi ; apoteosi — dovere dell' uomo *sapiente* — l' *innocenza* dell' animo — la *conversione*; l' *amore* — Doveri *verso gli altri* — la famiglia, il tribù, il comune, la nazione, l' universale società umana — la *concupiscenza* — la generazione; il matrimonio : è dovere religioso — il matrimonio non dover essere contro il fine della natura — Della *Chiesa* — corpo di Cristo — l' Incarnazione perenne, e nella specie — Lo Spirito nei fedeli — l' infallibilità del corpo ecclesiastico — Lo spirito è uno ; sia nell' antica Sinagoga , sia nella Chiesa : si distingue la sua operazione. Definizione della Chiesa — è la ristorazione del genere umano. I Sacramenti — la Grazia di *salvazione*, e la Grazia di *riparazione* — In Cristo fu espiato e redento ogni peccato: ma non tutti gli uomini partecipano della redenzione — quando non s' incorporano allo spirito di G. Cristo — Via di ottenere questa partecipazione — Il battesimo ; la confermazione, la Eucaristia, la penitenza, la sacra unzione, il matrimonio, il Sacerdozio — Solo Cristo è l' unico Sacerdote; egli vive per lo spirito nei ministri del suo Sacerdozio — la gerarchia nella Chiesa — Cristo è fondamento e ragione della legge dell' ordinamento ecclesiastico — la disciplina ecclesiastica: i canoni *giudiziali* — Del mistero eucaristico o del *Sacrificio* — In esso c' è la via *purgativa*, la via *illuminativa*, e la via *unitiva* del fedele. Le tre vie negli ordini del Sacerdozio; il Suddiacono e il Diacono — La messa dei catecumeni e il cominciamento della *via unitiva* — la Comunione e la consumazione delle tre *vie* — Il sacrificio comincia e finisce nel nome del Padre, del Figlio, e dello Spirito Santo. È il sovrannaturale compimento dell' ordine naturale : il perfezionamento posto dalla Grazia, ossia dalla *Sapienza* e *Carità*, nell' ordine della *Onnipotenza* — Già il giorno è sul cadere ; e si ripiglia il cammino per la città; ringraziandosi dai due secolari il Maestro di tanta sapienza che loro aveva comunicata. Insieme coi nostri tre la gente sparsa nelle campagne si ritira, annottando, pure in città; e per quei luoghi van succedendo alla dialettica della scienza le cantilene popolari. pag. 159

SPECIMEN SCIENTIFICUM V. MICELII » 185

SCHIARIMENTI , , , , , ... « 217

ERRORI

CORREZIONI

pag. 5 lin. 17	È proprio del parroco Antonino Virga.	È proprio tuttora dello stesso De Marco di Borgetto, ma è presso del parr. Antonino Virga.
pag. 13 lin. 26	2 Qq. 35 . . .	2. Qq. C. 91
	27 a meno . . .	a mano
	(in alcuni esemplari)	
» 66 » 23	quindi . . .	quindici
» 84 » 5	appajano . . .	appajono
» 90 » 2	sofferente; divisione	sofferente divisione;
» 137 » 8	Sicurez . . .	Suarez
	(in alcuni esemplari)	
» 201 » 26	sine . . .	sive
» 263 » 26	πίστεις . . .	πίστις

N. B. Per errore preso nelle cifre de' numeri, con che si citano in piè di pagina gli *Schiarimenti*, nel testo si passa dal n. XLIX al LX, anzichè al L : onde, ne' detti numeri si ha dovuto lasciare lo stesso errore, acciò non ne fosse venuta confusione.

Era già finita la stampa di questo volume, quando mi è venuto a mano un volume MS. contenente alcune cose del Fiores, e questi scritti. taluni compiuti, altri nò, del Miceli.—1. *Prolegomenon primum, de vera idea quam habere debet studiosa Juventus de Canonum Origine* (è l'*Isagoge*); 2. *Universalis et veri nominis Philosophiae novum imò verum Systema metodo Mathematica idest scientifica exaratum* (è lo *Specimen Scientificum*); 3. *Fragmenta in XXXVIII §§ divisa* (c'è il trattato *De Angelis, e de Sacramentis*); 4. *Explanatio de eo quod oportet operari sub ratione conformi vel difformi* (opuscolo ch'ebbe vivente il Miceli molta fama); 5. *De Spiritu Sacerdotis lineamenta in tredecim capita divisa*; 6. *Origo contractuum*; 7. *Sinopsis Cathedismi omnium fectorum*; 8. *Idea dell'anno ecclesiastico*; ed altro che non saprei per ora se si debba o no attribuire al Miceli — Sia quest'avviso a far giunta alla pag. 52 del presente volume, rimettendo tutto ad altro lavoro sulle cose minori del nostro filosofo.

15 marzo, 1864. L'AUTORE

Dal BORGHINI di Firenze, anno I, n. 10, p. 591; e anno II, n. 2, p. 109.

PRINCIPII DI FILOSOFIA PRIMA, *esposti ai giovani italiani per*
VINCENZO DI GIOVANNI, v. II e ultimo, Palermo 1863.

Grazie al Prof. Di Giovanni e alla Sicilia, ch'è tanta e sì cara parte della patria comune, d'averci regalato un libro sì dotto e sì profondamente meditato, che contiene in piccolo spazio le più alte speculazioni della Filosofia. Già del primo volume fu discorso in altro fascicolo. Si dà in quel volume il concetto di Scienza e di Filosofia e la *Logica*; si dà nel secondo l'*Ontologia*, ch'è la Scienza dell'essere in universale, a cui seguono di necessità la Scienza di Dio o *Teologia naturale*, la Scienza del mondo o *Cosmologia*, e la Scienza dell'anima umana o *Psicologia*. Qui, compiuta la scienza dell'essere, vien dietro la scienza del conoscere o *Noologia*, e la scienza dell'operare od *Etica*: e poichè l'operare ha un fine, si chiude 'il volume con un cenno bellissimo di *Teleologia* universale o Scienza dei fini.

Se non m'inganno, il valente Professore Palermitano niente lasciarsi addietro di ciò che riguarda i quesiti più essenziali della Filosofia o le *stato presente* di tale scienza. Tratta nell'*Ontologia* la tesi suprema ch'è l'attinenza tra il finito e l'infinito; segue naturalmente la tesi sull'attinenza tra il conoscere e l'essere; onde poi si viene a chiarire i termini della relazione, cioè l'uno, o ente o causa prima, e l'esistenze, il multiplo i finiti le cause seconde; dal qual esame rampolla una universale proposizione che l'*assoluto pone il relativo*, e ponendolo fa sì che l'universo sia una dialettica reale, cioè un'ammirabile opposizione e armonia de' contrarii.

E di qui passando alla Teologia, si esamina le prove dell'esistenza di Dio, e i suoi attributi, sciolte le obiezioni del Kant, ed esaminate acutamente le varie opinioni e dottrine de' filosofi; non solo su tali materie, ma sull'origine altresì e sulla natura delle Religioni.

La scienza del mondo, creato da Dio, ci dà il principio delle cose, e la loro composizione e formazione; e poichè le cose ci appresentano il tempo e lo spazio, essa ne chiarisce la natura; e poichè ancora nell'ordine mondano apparisce l'atomo, l'individuo e la vita, il filosofo nostro discute l'essere loro ed i vari sistemi. Onde poi viene alle sublimi contemplazioni della realtà nell'idealità divina, e di questa nelle rappresentazioni

mondane, da cui si genera il bello della natura e dell'arte. Queste relazioni del mondo con Dio spiegano sole il progresso della natura, il qual è un'ascensione del finito all'infinito.

E così la Psicologia spiega che sia l'anima e la sua relazione col corpo e le sue facoltà; e la Logologia, determinando le parti non dubitabili del problema sull'umano conoscere, s'ingegna d'illustrare sempre più le non consentite; e l'Etica, dalla nozione universale del Bene, scende all'altra di Legge morale, e del dovere che si riferisce a Dio, a noi stessi ed agli altri, ma principalmente a Dio, che la Teleologia dimostra essere il fine supremo dell'universo com'è il principio d'ogni essere, la ragione d'ogni conoscere, e la legge d'ogni operare.

Il chiaro autore appartiene alla scuola ontologica, ma vi reca quella temperanza ch'è propria de' veri sapienti e di chi medita da sè stesso e non fa la parte di servo ripetitore. Inoltre, chi pure non menasse buono al Di Giovanni l'intuito tal quale egli lo dà, non potrebbe tuttavia negargli la saldezza di tanti suoi ragionamenti che dipendono, non da una particolare opinione sul modo dell'intuito, ma da una legge suprema, necessaria ed evidente nel nostro pensiero che ci porge l'infinito ed il finito e la loro relazione. Dove poi mi par degno di lode specialissima l'autore si è la eletta e vasta erudizione ond'egli fa prezioso il suo libro in qualunque tesi trattata da lui; talchè la Storia della Filosofia lo accompagna sempre, ed informa i lettori del come s'è pensato nelle varie materie sino a' nostri giorni. Dico sino a' nostri giorni; perchè il Di Giovanni ha viva notizia delle presentissime condizioni della Filosofia in Europa.

AUGUSTO CONTI.

Ms. 200 7606



ALTRE OPERE DI SCHITO

(1814, 1815, 1816)

Sulla storia attuale e sul bisogno d'una
insurrezione in Sicilia. Palermo 1814.

Singoli e società nel Teatro 1814.

Trattato della lingua italiana. I.

I Fatti di Pace di Fr. Giannini Pisa
Anastasi, Firenze 1815.

Insurrezioni di lingua italiana. 1815.

Sulla riforma letteraria della Chiesa
lusinga della rivoluzione di Napoli
Palermo 1815.

Della prima volgare in Sicilia nel
1814, 1815. Palermo 1815.

La filosofia in Italia e nella storia del
e nella storia della scienza del
filosofia italiana in Italia. 1815.
«*Il libro della filosofia e della storia*» 1815.

Relazioni di filosofia e storia, come
nel 1815.

La scienza e lo Stato, e la rivoluzione
nella filosofia. Palermo 1815.

1815 / 1816

Grammatica italiana del secolo 1815.

Lettere e arti in la rivoluzione di Fr.
sulla storia del letterario e storico
nel 1815.

Trattato della lingua italiana, e
lusinga della lingua e storia, come
nel 1815.

Trattato della lingua e storia, come
nel 1815.